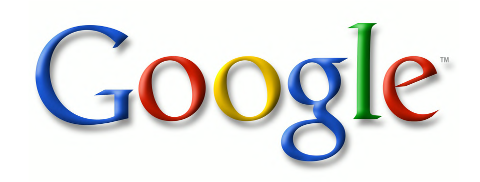
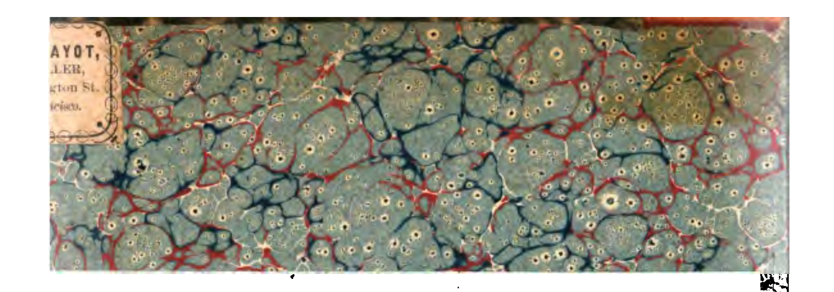




UC-NRLF
$B 193 456


AYOT,
LER,
gton St.
cisco.



LA RÉVOLUTION

ET

L'ÉGLISE

DU MÊME AUTEUR

L'*Italie*, 2 vol. in-8°.

La Papauté temporelle et la Nationalité italienne, broch. in-8°.

L'*Indépendance des papes et les Droits des peuples*, broch. in-8°.

Mémoire sur l'Italie, par Joseph MONTANELLI, traduction de F. ARNAUD (de l'Ariége), 2 vol. in-12.

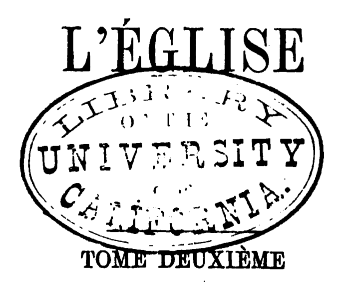
Brux. — Typ. A. LACROIX, VERBOECKHOVEN ET Cie, boulevard de Waterloo, 42.

F. ARNAUD (DE L'ARIÉGE)

LA RÉVOLUTION

ET

L'ÉGLISE



TOME DEUXIÈME

PARIS
LIBRAIRIE INTERNATIONALE
15, BOULEVARD MONTMARTRE, 15

A. LACROIX, VERBOECKHOVEN ET Cie, ÉDITEURS
A BRUXELLES, A LEIPZIG ET A LIVOURNE

1869



DEUXIÈME PARTIE

L'ÉGLISE DEVANT LE DROIT MODERNE. — LEUR ANTAGONISME TIENT-IL AU FOND DE LA DOCTRINE?

(SUITE)

LIVRE NEUVIÈME

LA MORALE. — RÔLE DE L'ÉTAT

On croit trouver à notre système une pierre d'achoppement dans la question de la morale. La morale ayant avec la religion des rapports intimes, et une société humaine ne pouvant se passer de principes moraux, on espère par là ramener l'État à la nécessité de professer une religion.

Nous reconnaissons que ce point est d'une délicatesse extrême; et il faut un traité spécial pour mettre ce sujet en pleine lumière. Mais, provisoirement, quelques explications suffiront pour faire comprendre notre pensée.

CHAPITRE PREMIER

MORALE CHRÉTIENNE. — MORALE NATURELLE

Il ne nous suffirait pas de rappeler qu'il y a une *morale naturelle*, comme il y a une *religion naturelle;* nous ne ferions que reculer la difficulté, puisque nous avons montré que l'État est aussi bien incompétent à l'égard de ce qu'on appelle les vérités de la religion naturelle qu'à l'égard des religions révélées ou prétendues telles. S'il y avait, entre les principes religieux, naturels ou surnaturels, et la morale, une relation nécessaire et indivisible de *cause* à *effet*, l'incompétence religieuse de l'État lui enlèverait toute prise sur les questions morales.

Mais, quelle que soit la solution de cette question concernant la racine de la loi morale, que cette loi se rattache ou non par un lien nécessaire à l'idée de Dieu, toujours est-il que la notion du droit et du devoir est gravée dans la conscience humaine, abstraction faite de toute idée religieuse; que cette notion, ainsi que le dit le langage sacré, est cette lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde; que, par suite, cette notion du droit et du devoir est déposée dans la conscience de l'humanité tout entière, et qu'elle est le fondement de toutes les législa-

tions humaines; que c'est pourquoi la science peut, à la rigueur, saisir cette notion en elle-même, comme un fait *sui generis*, abstraction faite de sa relation avec un principe religieux quelconque, puis en tirer les conséquences logiques, les diviser et les classer.

Ainsi, à ce point de vue, on peut dire que l'État ne sort nullement de son incompétence religieuse, quand il saisit dans la conscience universelle les principes moraux qui servent de fondement à la législation de tous les peuples. Se bornant à prendre ces principes de morale en eux-mêmes et dans leurs applications pratiques, et laissant aux religions et aux philosophies le soin de chercher les rapports de ces principes avec l'ordre infini et divin, il s'en tient à son œuvre purement sociale. Bien loin que les deux ordres se trouvent ici confondus, nous y voyons l'application de notre distinction, la mise en pratique de ce mécanisme politique où l'État prend dans les mœurs les éléments qui s'y trouvent, sans se faire juge de la cause ou des causes supérieures qui les ont produits.

Du reste, pour ce qui est de ces principes fondamentaux du droit social, respect de la liberté et de la propriété d'autrui, obligation de tenir ses engagements, etc., ce n'est pas à ce sujet que pourraient s'élever des contradictions et des conflits entre l'ordre spirituel et l'ordre temporel. Grâce à Dieu, l'opinion du monde civilisé a

fait deux termes synonymes des expressions : *morale chrétienne*, *morale moderne*. Tout en admettant qu'au fond, l'homme, avec ses seules puissances virtuelles, est capable de trouver, dans les éléments de sa propre nature, tous les vrais principes de la morale, il est hors de doute que le christianisme a dégagé ces principes, plus nettement que jamais, du grossier alliage dont l'ignorance et la barbarie des peuples païens les avaient entourés, et qu'il en a donné des formules si lumineuses et si complètes, que cette doctrine parfaite est devenue le code universel et inaliénable de l'humanité.

La philosophie rationaliste, pour composer à son tour son code de morale naturelle, n'a eu qu'à recueillir les principes chrétiens profondément et irrévocablement gravés dans les traditions et dans les mœurs de tous les peuples civilisés : « Souvenez-vous, dit M. Lanfrey au clergé catholique, que vous êtes les dépositaires *du plus beau livre de morale* qui ait paru parmi les hommes (1). »

Quant au fondement même de la morale, l'immense effort de Kant, afin de saisir l'acte moral à son vrai point de départ, c'est à dire dans la volonté de l'être raisonnable et libre, n'a pas abouti à autre chose qu'à donner raison au

(1) *Les Pamphlets d'Église* (*Revue des Deux Mondes*, 1er janvier 1867).

christianisme ; « La doctrine du christianisme, quand même on ne l'envisagerait pas comme une doctrine religieuse, nous donne sur ce point (la morale) un concept du souverain bien (du règne de Dieu), qui satisfait seul aux exigences les plus sévères de la raison pratique (1). »

Le même hommage a été rendu au christianisme en ce qui concerne les applications de la loi morale : « C'est à lui (à saint Paul) que nous devons notre système presque entier de moralité évangélique. Ses préceptes aujourd'hui nous sont si familiers, que nous ne sentons pas assez la grandeur de cette initiative. Il ne s'agissait de rien moins que de transposer, pour ainsi parler, toute la vie humaine, de la récrire sur un nouveau mode idéal; voilà ce que Paul a fait. Il a appliqué le principe chrétien à toutes les situations et les relations; il a dit ce que devaient être, dans la cité de Dieu, le mari, la femme, le père, le fils, le maître, le serviteur. Il a mis à cela une sagesse, un tact qui nous surprendraient davantage, si nous nous rappelions mieux combien cette morale nouvelle différait de la morale antique (2). »

Pendant dix-huit siècles, l'action de cette

(1) KANT. *La Raison pratique*, pag. 338.

(2) M. SCHÉRER. *Le Temps* du 15 mai 1866 ; variétés : *Les Apôtres*.

doctrine a été si universelle et si incontestée, qu'aujourd'hui elle est, on peut le dire, le fond commun de toutes les philosophies, soit chrétiennes, soit rationalistes. La morale de M. Jules Simon, dans son excellent livre *le Devoir* est parfaitement identique à celle de M. l'abbé Bautain, dans son *Manuel de philosophie morale*. C'est sur ce fond commun, appelé indistinctement *morale chrétienne* et *morale du monde civilisé*, que repose la législation de tous les peuples modernes. Il n'est pas une secte religieuse, il n'est pas une école philosophique qui, dans notre Europe, osât proposer un autre code de morale que ce code consacré et par les traditions constantes des peuples et par tous les grands moralistes, chrétiens ou libres penseurs.

Ce serait donc se créer des difficultés purement imaginaires, que de supposer l'État, à propos des principes essentiels de la morale, en conflit avec l'Église catholique ou avec toute autre Église.

En fait, nous trouvons ici cet immense avantage que la société laïque n'a pas d'autre code de morale que la société religieuse. Cette morale, venant de l'Évangile, s'est tellement imprimée dans les institutions et dans les mœurs des nations civilisées, qu'encore même que ces nations en vinssent à répudier tout le dogmatisme religieux du christianisme, elles resteraient invariablement chrétiennes par leur doc-

trine morale. Aussi, sous ce rapport, le régime de la séparation du spirituel et du temporel et le règne de la liberté sont-ils sans danger pour les sociétés modernes. La liberté n'introduira pas dans la conscience nationale une autre morale que celle du Christ, et, par suite, les institutions temporelles n'auront pas d'autre fondement que cette morale.

En même temps, nous avons cet autre avantage de ne pas sortir de la méthode que nous avons établie, en conséquence du principe de l'incompétence dogmatique de l'État, et de son rôle passif devant l'opinion publique préparée par la liberté. Ces principes moraux qui sont la base de tout l'ordre social, le législateur les prend dans la conscience nationale et dans les mœurs générales, sans rechercher et sans juger les causes diverses qui les ont produits et établis.

Il importe qu'on ne se méprenne pas sur le caractère et la portée de cette intervention de l'État en fait de morale. Parce que le législateur est chargé de donner une consécration légale et une sanction aux principes moraux que les traditions nationales ont imprimés aux institutions temporelles, il faut se garder d'en induire que l'État soit autorisé à s'emparer de cet ensemble de principes pour se faire l'éducateur de la nation. Sa fonction reste telle que nous l'avons définie : garantir la sécurité des

citoyens dans l'exercice de leurs droits respectifs et l'usage de leur liberté, mais n'agir nullement en vue de donner une direction aux activités individuelles. C'est surtout dans la grave question de l'amélioration des mœurs et de l'éducation qu'il est bon de se confier à la liberté, à l'initiative individuelle, la liberté seule et l'effort personnel pouvant développer les qualités viriles dans l'homme, et par conséquent dans le citoyen.

Mirabeau ne s'y est pas trompé : « Sans qu'on s'en mêle, disait-il, l'éducation sera bonne ; elle sera même d'autant meilleure qu'on aura plus laissé à faire à l'industrie des maîtres et à l'émulation des élèves. » G. de Humboldt son disciple est très explicite sur ce point : « L'éducation publique me paraît être entièrement en dehors des limites dans lesquelles l'État doit renfermer son action (1). » Quant à la question de l'amélioration des mœurs, Humboldt n'attend de l'intervention de l'État que des inconvénients sans nul avantage : « Sans compter, dit-il, que la contrainte et la direction ne produisent jamais la vertu, elles diminuent toujours la force. Et que sont les mœurs sans la force morale et la vertu (2)? »

L'unité morale ne cesse pas d'être le moyen

(1) *Limites de l'action de l'État*, pag. 84.

(2) *Ibid.*, pag. 135.

essentiel et le fondement de l'ordre social; mais c'est par la liberté et non par l'action directrice de l'État que cette unité doit s'opérer dans les mœurs de la nation; et c'est aussi par la liberté que l'Évangile du Christ fournit à cette œuvre civilisatrice sa haute et vivifiante impulsion.

Ainsi, à quelque point de vue qu'on se place, le régime de la liberté religieuse absolue ne compromet en aucune façon l'œuvre sociale accomplie par le long règne du christianisme. Sa morale, devenue le patrimoine commun de tous les peuples, reste la base indestructible de l'ordre temporel; et, quant à la religion qui a donné au monde cette morale, il dépend de ses ministres de lui rendre son empire et son action sur les âmes, en se retrempant eux-mêmes et puisant un nouveau zèle apostolique dans le sentiment des grands devoirs qu'impose la liberté.

Certes, le champ reste assez vaste devant quiconque est animé de l'esprit de charité envers ses frères. S'il ne se peut rien ajouter, quant aux principes, à la doctrine morale de l'Évangile, les conséquences sociales sont loin d'en être pleinement réalisées. Que de progrès ne faut-il pas encore, pour qu'on puisse dire que la justice distributive règne, même à peu près, parmi les hommes! La science politique et économique doit avoir sa large part dans cette œuvre de l'avenir; mais la religion, qu'on ne

l'oublie pas, doit aussi avoir la sienne. La science perfectionnerait en vain les combinaisons mécaniques de l'ordre social, si la religion ne secondait ses efforts en agissant sur les consciences et préparant des mœurs vraiment chrétiennes.

N'est-il pas déplorable que la science et la religion se regardent en ennemies, au moment où la liberté livre le monde à l'action toute-puissante de ces deux forces émancipées? Reculer devant les luttes de la liberté, quand on est ministre du Christ, c'est manquer de foi dans la vertu expansive de la vérité religieuse; trembler devant une propagande hostile, quand on se dit les héritiers de la Révolution libérale de 89 et les défenseurs du droit social moderne, c'est manquer de foi dans la vertu de l'esprit nouveau, c'est en même temps douter de la science et renier la liberté.

Et pourtant, ils sont bien rares, soit dans un camp, soit dans l'autre, ceux qui acceptent le régime moderne sans regrets, sans réserves, avec l'assurance d'être enfin dans le vrai droit social, et la confiance que la liberté ne peut amener que le triomphe de la justice. Même en supposant que nous soyons parvenu à convaincre les uns qu'en théorie notre système ne porte réellement aucune atteinte au principe que la religion doit être la base de la société, et à prouver aux autres que l'action libre des doc-

trines religieuses sur l'opinion laisse intacte l'absolue indépendance de la société temporelle, nous ne nous flattons pas d'avoir fait cesser les inquiétudes, ni de part ni d'autre, sur les résultats pratiques de la liberté. Un clergé qui a si longtemps usé et abusé des moyens humains et de la force matérielle pour faire régner ses doctrines, ne peut, sans de vives alarmes, répudier ces traditions de contrainte et de violence, et s'en tenir désormais aux moyens de persuasion. Les révolutionnaires, de leur côté, à peine au lendemain de ce régime de compression, dont un effort gigantesque a pu seul délivrer le monde, ne consentent pas volontiers à s'aventurer dans cette voie libérale où les dominateurs de la veille se présentent si puissants encore et si fortement organisés.

CHAPITRE II

SYSTÈME D'ÉQUILIBRE QU'ON OPPOSE A LA VRAIE LIBERTÉ

Ne pouvant, dans le droit nouveau, pour rendre la lutte possible, armer l'État en lui faisant professer une autre religion que celle des adversaires qu'on redoute, appelât-on, nous l'avons vu, cette religion de l'État, religion naturelle, quelques hommes politiques ont imaginé

un prétendu système d'équilibre, ayant pour but, sinon d'assurer le triomphe d'une doctrine nationale, du moins d'entretenir une sorte de juste milieu dans l'opinion, en neutralisant l'action des doctrines diverses par un appui alternatif donné à chacune d'elles en temps opportun. Ils veulent que l'État, sans prétendre se prononcer pour telle ou telle doctrine, les protége toutes.

Jusque-là, rien de plus légitime, puisqu'elles sont toutes égales devant l'État; mais on entend cette protection dans ce sens que si l'une des doctrines menace de devenir plus puissante et de remporter sur toutes les autres, par une propagande loyale, un triomphe éclatant, la loi devra prudemment mettre un terme à cette expansion, et ainsi rétablir entre les diverses doctrines l'équilibre prêt à s'anéantir.

Par ce mode de procéder, les adversaires du clergé catholique auraient le double avantage de respecter en apparence le principe de l'incompétence religieuse de l'État, et de protéger, aux yeux de la foule inintelligente, les droits de la raison individuelle contre les envahissements de cette Église qu'on ne cesse de représenter comme l'ennemie de toutes les libertés.

Il est des mots qui peuvent un moment faire illusion, en déguisant les théories les plus déraisonnables et les plus funestes. Il en est ainsi de ce mot équilibre qui, appliqué à la matière

qui nous occupe, désigne quelque chose de profondément impie et insensé. Quand peut-il être question d'établir un équilibre sérieux et utile? C'est lorsque plusieurs éléments tendent à réaliser un même but; il faut une loi qui retienne chacun de ces éléments à la place qui lui convient, de telle sorte qu'en accomplissant le rôle qui lui est départi dans l'ensemble du mouvement, il ne gêne pas le jeu régulier et normal des autres éléments.

Or, comment appliquer ces principes à la combinaison des divers systèmes religieux et et philosophiques? Comment prétendre qu'ils sont destinés à réaliser un même but? Celui-ci affirme ce que l'autre nie. Le premier déclare injuste ce que le second considère comme légitime. Bien loin de concourir à un but commun, ce sont des rivaux qui se disputent la possession de la vérité. Vouloir maintenir l'équilibre entre ces divers systèmes, sans se prononcer pour aucun, conserver pour tous le même niveau, ayant soin que la balance ne s'incline pas à droite plutôt qu'à gauche, c'est un retour par une autre voie à une sorte d'*éclectisme politique*, que nous avons déjà combattu, et qui n'est autre chose que l'indifférence systématisée. Il se réduit à cette banale considération : « Comme chacune des doctrines qui se débattent devant l'opinion renferme une partie de la vérité, il faut soigneusement empêcher qu'aucune d'elles

ne succombe; la conscience humaine saura discerner ce qu'il y a de bon et de vrai dans les unes et les autres. »

Oui, et si c'est précisément par le libre travail de la conscience sur les données de ces diverses doctrines, que celles-ci succombent, que celle-là triomphe, de quel droit, et en vertu de quel principe, viendrez-vous rétablir votre prétendu équilibre, en détruisant par une intervention tyrannique les résultats naturels de ce jugement libre et spontané de l'opinion!

En droit, il est absolument impossible, avec le principe de l'incompétence religieuse de l'État, de légitimer par une raison quelconque cette intervention prétendue impartiale du pouvoir public au milieu de la lutte pacifique des religions et des doctrines.

En fait, il faut qu'on cesse de placer l'Église entre deux attaques contradictoires. D'une part on répète sur tous les tons : « Le catholicisme est mort dans les âmes; il ne se soutient avec un reste de vie apparente qu'à l'aide des moyens politiques qui font encore partie de son organisme; l'Église réduite à une pure société spirituelle se dissoudrait par la force des choses. » Et puis, quand il s'agit de réduire l'Église à cette situation, son action morale semble si redoutable, qu'on n'ose pas entrer dans le plein régime de la liberté.

Serait-ce qu'au fond nul ne doute que, seul,

le catholicisme possède un principe d'unité; principe qui lui donne une puissance d'attraction suffisante pour fonder une Église véritable, homogène dans ses dogmes, dans son organisation, dans son culte, en d'autres termes une vaste société spirituelle ayant sa vie propre et indépendante de la société temporelle?

Si ce principe d'unité cherche encore son point d'appui dans des alliances avec les pouvoirs politiques, s'il bénéficie de priviléges, conséquences prochaines ou éloignées du vieux régime des religions d'État, avec vous nous protesterons, jusqu'à ce que les derniers vestiges du passé disparaissent, et que l'égalité religieuse de tous les citoyens ne soit plus un vain mot.

Mais si le principe d'unité ne s'adresse qu'aux âmes, si la force matérielle lui reste étrangère, si nul moyen politique ne lui vient en aide, de quel droit en gêneriez-vous l'expansion?

Redoutez-vous l'action inévitable de cette Église désarmée et purement spirituelle sur les mœurs publiques, et par suite sur les institutions? Au lieu de s'en plaindre, il faut s'en féliciter. Oui, c'est un bien inappréciable, et nous n'hésitons pas à dire un fait providentiel, que, lorsque s'ouvre pour les peuples l'ère de la liberté, lorsque, dans l'œuvre sociale, l'esprit triomphe de la force, et que désormais l'unité dans les mœurs, l'harmonie dans les institutions ne doivent s'opérer que par la libre expansion

des énergies individuelles, il se trouve une puissance morale survivant à toutes les crises sociales, faisant briller comme un phare son principe d'unité au dessus des vicissitudes de la politique humaine, des inconstances de l'opinion, des révoltes de l'orgueil et des défaillances de l'intérêt propre.

Il viendra un temps où, dans l'apaisement des passions et l'oubli des pratiques violentes du passé, les peuples réconciliés salueront ce rôle social de l'Église régénérée. En attendant, il faut que tous, chrétiens et libres penseurs, nous acceptions franchement l'épreuve de la liberté. Tant pis pour les institutions, religieuses ou autres, qui ne pourront pas subir à leur honneur cette épreuve, et vivre sous un régime qui est le régime de la justice et du droit.

LIVRE DIXIÈME

OBJECTION RELATIVE A LA RACINE DES POUVOIRS HUMAINS. — LE DROIT NOUVEAU EST-IL LA RÉVOLTE DE L'HOMME CONTRE DIEU ?

—

Nous avons démontré que, dans le système de l'incompétence religieuse de l'État et de la séparation du spirituel et du temporel, la religion ne cesse pas d'être la base de la société. Mais une objection analogue nous est adressée en ce qui concerne la racine et la légitimité des pouvoirs humains. « Si l'État, dit-on, ne fait profession d'aucun culte, s'il reste étranger à toute idée religieuse, quelle sera la source de son pouvoir? Que devient le fameux principe chrétien que *tout pouvoir vient de Dieu?* Sans Dieu, où est la racine du pouvoir social, où est sa légitimité? Constituer l'État en dehors de la religion, n'est-ce pas déclarer que l'humanité se suffit à elle-même, que les pouvoirs humains ont en eux-mêmes leur racine? N'est-ce pas

substituer le droit humain au droit divin, la souveraineté humaine à la souveraineté divine? Ce système, en un mot, n'est-il pas la révolte de l'homme contre Dieu? » « L'ancienne société, dit un évêque, était *établie sur la souveraineté de Dieu;* pour faire un monde nouveau, il n'y eut qu'à lui donner pour fondement *la souveraineté de l'homme* (1). »

Assurément, dans la pensée de quelques novateurs, tel est bien le sens du droit moderne. Le pouvoir souverain transporté de Dieu dans l'homme, tel est aussi le sens de quelques formules et de quelques actes des gouvernements qui se sont succédé dans la grande période révolutionnaire. Oui, il s'est trouvé, dans l'histoire de notre pays, une époque où quelques hommes, voulant réagir contre l'ancien ordre théocratique, ont prétendu chasser Dieu du gouvernement des sociétés, et, croyant atteindre le principe de tout despotisme à sa source, ont rêvé un système qui n'est que le renversement des lois de la vérité et de la justice.

Mais est-ce bien au milieu des orages révolutionnaires qu'il faut aller chercher des définitions? La France, interrogée en ces jours de vertige, vous fera, par les actes de ses représentants, les réponses les plus contradictoires et les plus extrêmes. Dans ces moments de surex-

(1) Mgr Fayet, *Lettre pastorale*, pag. 9.

citation et d'impatience aveugle, où les systèmes étaient culbutés les uns sur les autres, les passions en délire renversaient le lendemain ce qu'elles avaient édifié la veille. Mais, à travers ces vicissitudes, ces violences, ces injustices, n'est-il pas possible de distinguer un mouvement émancipateur, légitime en soi, dès longtemps préparé au sein des masses, précipité un moment au delà du but par une impulsion désordonnée, mais reprenant bientôt son cours naturel, pour assurer à la France et à toutes les nations civilisées des institutions normales qui donneront satisfaction aux droits des peuples, tout en respectant les droits de Dieu sur les consciences, sur les destinées morales des sociétés et sur l'exercice de tout pouvoir humain?

Si nous ne pouvons ici faire un traité sur la souveraineté politique dans le droit moderne, nous devons du moins la définir et la caractériser suffisamment pour qu'il ne reste pas de doute sur l'injustice de l'objection qui est faite à notre système en ce qui touche la nature et l'origine de cette souveraineté politique. On verra que, sur cette question encore, le droit moderne est entièrement conforme au droit chrétien; que la révolution, bien loin de porter atteinte au principe évangélique concernant l'origine des pouvoirs humains, a rétabli dans sa pureté ce principe longtemps altéré et compromis, soit par les tendances théocratiques, soit par les

exagérations des avocats de la monarchie de droit divin.

Pour se faire une juste idée des changements qui se sont opérés, dans les temps modernes, à l'égard du principe de la souveraineté temporelle, il faut considérer ces changements à deux points de vue : 1° au point de vue de celui ou de ceux en qui réside la souveraineté ; 2° au point de vue des objets que cette souveraineté embrasse.

CHAPITRE PREMIER

EN QUI RÉSIDE LA SOUVERAINETÉ TEMPORELLE ?

En qui réside la souveraineté? En principe, en droit, elle a de tout temps résidé dans le peuple, ou, selon le langage des Pères de l'Église, dans *la communauté*. Il serait intéressant de développer cette thèse, de démontrer la légitimité et l'imprescriptibilité des droits des peuples. Les preuves abondent ; il suffirait d'aller puiser dans les œuvres de nos plus grands docteurs chrétiens. Mais ces dissertations nous détourneraient beaucoup trop du but que nous nous sommes proposé, et elles ne sont pas indispensables pour l'intelligence des vérités que nous voulons établir. Nous nous contenterons de renvoyer le lecteur aux maîtres

de la science théologique et politique, tels que saint Thomas, saint Chrysostome, Bellarmin, Suarez, Fénelon, Balmès, etc.

§ 1er. La question en fait dans l'ancienne France monarchique

Quoi qu'il en soit de la réalité et de la légitimité de ce droit, en fait, il n'a été nettement compris, hautement proclamé et mis en action que dans les temps modernes. Dans les anciennes monarchies on disait : la souveraineté réside dans la personne du prince. Aujourd'hui on dit : elle réside dans la nation. Sans doute, il en est des droits légitimes comme de la vérité. De même que la vérité, au milieu des plus monstrueuses erreurs, brille encore par quelques points, les droits inviolables ne disparaissent jamais entièrement, malgré tous les efforts combinés du despotisme et de la barbarie. Quand de longues traditions de servitude interdisent aux peuples de parler en maîtres et de dicter leurs volontés, des révolutions providentielles viennent rappeler aux monarques que les trônes ont leurs racines dans la volonté publique, et qu'au dessus de la souveraineté visible et agissante du prince, il y a une souveraineté dont celle-là émane, la souveraineté de la nation.

Ainsi, il y aurait quelque exagération à soutenir qu'avant nos dernières révolutions, les droits des peuples étaient absolument niés. Il

serait au contraire facile de montrer, en particulier dans tous le cours de la monarchie française, des traces impérissables de ce principe fondamental. Mais, ce qu'on ne saurait contester, c'est que le fait était généralement pris pour le droit; la souveraineté que nous avons appelée *visible* et *agissante*, était considérée par la plupart abstraction faite de la souveraineté supérieure dont elle dépendait. Il ne manqua pas de publicistes, d'hommes d'État et surtout de courtisans qui essayèrent d'ériger le fait en droit; en sorte que la volonté du prince était la loi suprême devant laquelle la nation devait se courber. C'était bien pour rappeler que la volonté nationale n'était pour rien dans l'établissement de leur pouvoir, que les rois de France déclaraient ne tenir leur couronne que *de Dieu et de leur épée*.

C'est cette prétendue institution divine *directe*, indépendante de tout choix ou de tout assentiment national, qu'on a appelée la royauté *de droit divin*.

Peu à peu, d'ailleurs, la royauté, concentrant en ses mains tous les moyens de gouvernement, s'était habituée à ne plus demander, même à titre de conseil, l'opinion des assemblées nationales. La volonté publique ne se manifestant plus par des signes apparents et réguliers, on avait fini par l'oublier pour ne plus apercevoir que la volonté du monarque.

Il a fallu une grande révolution, pour renverser tout cet ordre artificiel, et restituer l'autorité sociale au vrai et unique souverain, la nation; révolution radicale qui a ouvert une ère entièrement nouvelle aux sociétés humaines.

§ 2. Caractère de la Révolution française par rapport à la souveraineté.

Mais, qu'on le remarque, cette Révolution, tout en déplaçant le siége de la souveraineté politique, laisse intacte la question relative à l'origine et aux fondements des pouvoirs humains. Que cette souveraineté réside dans la personne du prince ou dans tout le peuple, elle ne reste pas moins un pouvoir humain. Il s'agit toujours de savoir si ce pouvoir humain, monarque ou nation, puise son droit de souveraineté en lui-même, s'il a en lieu sa raison d'être; ou bien, au contraire, s'il a sa racine dans l'ordre divin, s'il relève de Dieu et s'exerce en son nom.

Il est évident que les écoles philosophiques ou politiques qui réduisent toute réalité à l'homme lui-même et à la nature, s'abstiennent forcément de rattacher par un lien quelconque la souveraineté humaine à cet ordre divin, qu'ils nient, ou qu'ils doivent ignorer en vertu de leur méthode scientifique. Pour elles, la souveraineté temporelle doit s'entendre dans le

sens le plus absolu; elle ne relève que d'elle-même; elle est indépendante de toute loi divine. A ce point de vue, la solution est la même, que ce pouvoir soit entre les mains d'un monarque, ou qu'il s'exerce par les délégués de la nation.

Mais cette doctrine, selon nous, n'est ni celle de la Révolution, ni celle du christianisme. Et, dans tous les cas, ce que nous voulons rendre manifeste, c'est qu'elle n'est nullement la conséquence de la séparation du spirituel et du temporel.

CHAPITRE II

LE PRINCIPE CHRÉTIEN : TOUT POUVOIR VIENT DE DIEU.

Le christianisme, est-il besoin de le faire remarquer, est essentiellement contraire à tout système politique ou social qui suppose tout lien rompu entre Dieu et l'humanité. A ses yeux, poser ailleurs qu'en Dieu une autorité humaine quelconque, c'est la poser dans le vide. Aussi, toute sa doctrine, sur ce point, se résume-t-elle en cette maxime : *Tout pouvoir vient de Dieu*.

C'est ici qu'il importe de préciser le sens de ce principe qu'on a si souvent dénaturé, au point d'en faire, tantôt un argument en faveur

des prétentions théocratiques de la cour romaine, tantôt la source d'où découlerait le système de la royauté de droit divin.

L'interprétation des théocrates catholiques et celle des défenseurs de la royauté de droit divin supposent que, par ce principe : *tout pouvoir vient de Dieu*, les docteurs chrétiens ont entendu établir un rapport de filiation entre la souveraineté temporelle et la religion. A ce point de vue, tout pouvoir humain, pour être légitime, doit s'exercer au nom de Dieu; et pour s'exercer au nom de Dieu, il doit recevoir la consécration de la religion. On voit, dans ce système, ce que peuvent devenir la légitimité et l'autorité morale d'un pouvoir qui, non seulement se dispense de toute consécration religieuse, mais dont le rôle est de ne professer aucune religion.

§ 1er. — Ce principe est un principe antithéocratique

Or, pour être dans le vrai, il faut prendre le contre-pied de cette doctrine. C'est une erreur absolue de croire que, d'après la théorie chrétienne, le pouvoir politique découle le moins du monde de la religion. En posant le principe que *tout pouvoir vient de Dieu*, ce que le christianisme a voulu enseigner, c'est un principe *antithéocratique*.

Il faut se souvenir dans quelles circonstances

et sous l'empire de quelles préoccupations, se manifesta la pensée des premiers disciples du Christ et du Maître lui-même sur la nature et l'origine du pouvoir politique. On sait quelles étaient les traditions du peuple juif au sujet de l'œuvre que le Messie devait accomplir ; ce règne de Dieu, annoncé par les prophètes, n'était, aux yeux d'un grand nombre, autre chose que la fondation par le Christ d'un véritable royaume terrestre (1), sous le gouvernement direct de la Providence divine, représentée par un sacerdoce omnipotent. Cette façon, assez généralement accréditée, d'entendre le rôle de Jésus, fut pour beaucoup dans les alarmes que son avénement causa aux représentants du pouvoir établi et de l'ordre politique ; ils voyaient dans le Christ un prétendant à la royauté proprement dite.

C'est pour mettre un terme à cette erreur capitale que Jésus-Christ répond à ceux qui l'interrogent : *Mon royaume n'est pas de ce monde ;* et ensuite : *Rendez à César ce qui est à César*.

C'est dans la même intention de placer le pouvoir politique et tout l'ordre temporel dans une sphère distincte et indépendante de la société spirituelle fondée par le Christ, que saint

(1) Voy. M. F. Huet. *La Révolution religieuse au dix-neuvième siècle*, liv. II, chap. II ; M. A. Peyrat, *Histoire élémentaire et critique de Jésus*, pag. 163, 169, 171, 172 et suiv. ; le dr J. M. Rabbinowick, *le Rôle de Jésus et des apôtres*, p. 12 et 13.

Paul professe sa célèbre maxime : ***tout pouvoir vient de Dieu***. Ce qui signifie que tout pouvoir politique, pourvu qu'il se trouve dans les conditions normales que comporte l'organisme des sociétés humaines, est en lui-même légitime et s'exerce au nom de Dieu, sans qu'il tienne ni son institution ni sa consécration des ministres de la religion.

En d'autres termes, la société temporelle a en elle sa raison d'être; elle n'a pas à emprunter ses droits et son pouvoir à une autorité religieuse quelconque; elle les tient directement de celui qui, en destinant les hommes à vivre en société, a investi ces sociétés de tous les droits et de tous les pouvoirs sans lesquels une société ne peut ni fonctionner ni se concevoir. Des lois, un gouvernement, et des sanctions, c'est à dire l'application de la justice, entrant nécessairement dans la constitution et dans le fonctionnement de ces sociétés, lois, gouvernement, sanctions sont par cela même légitimes et obligatoires, sans que l'ordre religieux y fournisse le moindre élément.

Qu'on le remarque, la maxime chrétienne ne proclame pas seulement l'indépendance de l'autorité sociale vis-à-vis de l'ordre religieux; en même temps elle place la racine de cette souveraineté en Dieu. Si, d'un côté, elle avertit les chefs de l'Église que le pouvoir politique est et fonctionne en dehors d'eux, de l'autre, elle rap-

pelle à ce pouvoir que ses droits, il ne les tient pas de lui-même, mais de Dieu en qui réside la source de toute souveraineté : double avertissement, nécessaire à la fois pour tracer aux ministres du culte une limite infranchissable, et pour apprendre aux chrétiens qu'ils doivent obéissance à l'autorité temporelle, aussi bien instituée de Dieu, dans son ordre, que l'autorité religieuse dans le sien. Et, cette institution divine étant indépendante de l'ordre religieux, l'obéissance lui est due, que les représentants de ce pouvoir soient ou non soumis à la religion véritable.

Ainsi éclairés sur les droits propres de l'autorité politique, les chrétiens ne pourront plus se méprendre sur l'étendue de leurs devoirs religieux; ils sauront que ces devoirs sont distincts de leurs devoirs sociaux. Pourvu que le chrétien soit respecté dans sa foi, il reste tout entier à sa patrie; citoyen, il ne doit pas compte à l'Église de ses actes politiques, car l'Église est la première à lui enseigner que l'ordre temporel n'est pas son domaine, et que ce n'est pas d'elle que l'autorité nationale tient son pouvoir. Sachant que ce pouvoir représente une société complète dans ses éléments propres et souveraine dans son ordre, sachant de plus que cette souveraineté nationale a directement sa racine en Dieu, il n'a pas à se demander si ce pouvoir est ou non un pouvoir chrétien; il s'y soumet

parce qu'il est le pouvoir social, parce que, nous le répétons, il tient son droit de commandement de celui qui a établi les conditions normales des sociétés humaines.

On comprend maintenant pourquoi cette maxime, *tout pouvoir vient de Dieu*, nous l'avons appelée une maxime *antithéocratique*. Cette maxime, en réalité, contient toute la doctrine chrétienne sur l'origine et la nature du pouvoir temporel; elle implique à la fois : 1° le principe de la séparation du spirituel et du temporel; 2° l'indépendance du pouvoir politique vis-à-vis de toute autorité religieuse; 3° l'origine divine de ce pouvoir.

Par ce dernier point, la doctrine chrétienne se distingue des systèmes qui, non seulement proclament l'indépendance de ce pouvoir vis-à-vis de la religion, mais qui suppriment tout rapport de ce pouvoir avec Dieu. On nous permettra d'insister sur ce côté capital de la doctrine chrétienne et sur le sens précis du principe : *tout pouvoir vient de Dieu*.

§ 2. — Vrai sens de la doctrine chrétienne sur la racine des pouvoirs humains

Le christianisme dit : Ce n'est pas assez de déclarer que les sociétés humaines possèdent en elles-mêmes tous les éléments qui constituent l'organisme et la vie d'une nation, particulière-

ment cet élément essentiel appelé le pouvoir politique; il faut ajouter que ce pouvoir n'est un vrai pouvoir, c'est à dire ayant le droit de commander, qu'en tant qu'en fonctionnant il agit au nom de celui qui est réellement et seul souverain, dans le sens absolu du mot, parce qu'il est *créateur* et ordonnateur suprême. Celui-là seul qui, en créant un être ou une collection d'êtres, famille ou espèce, lui assigne les lois de sa destinée, a le droit de commander, sous peine de sanction, l'accomplissement de ces lois. En d'autres termes, le droit de juger suppose le droit de commander; le droit de commander suppose une volonté supérieure et maîtresse; et cette volonté maîtresse, en qui résiderait-elle, si ce n'est en l'auteur même de la loi qu'il s'agit d'exécuter? Dieu étant l'auteur premier des lois qui régissent tous les êtres, a seul, en réalité, le droit de commander et de juger. Il est seul souverain; toute autre souveraineté émane de lui.

A ce compte, nul être créé n'a un droit de commandement quelconque sur un autre être. L'homme, en soi, n'a rien à commander à l'homme. Être créé, contingent, n'étant pas l'auteur de sa propre destinée, ne possédant point, par conséquent, un droit absolu sur lui-même, celui, par exemple, de se donner la mort, moralement tenu, au contraire, de respecter en lui les lois de sa propre nature, telle qu'il l'a

reçue du Créateur... comment aurait-il un droit intrinsèque, une *autorité* proprement dite sur son semblable ou sur toute autre créature?

Ce qui est vrai de chaque homme est vrai de toute collection d'hommes. Une société humaine, être collectif, constitué suivant certaines lois naturelles, et incessamment appliqué à les perfectionner, n'a aucun droit intrinsèque de commander l'accomplissement de ces lois et de punir ceux qui les enfreignent. Il ne suffirait pas d'invoquer le droit de la défense résultant de l'instinct de la conservation : l'animal a l'instinct de la conservation et il se défend; et l'idée de souveraineté reste étrangère à cet ordre d'opérations. L'homme individu a le même instinct de la conservation et le même intérêt à se défendre; et, bien qu'ayant de plus que l'animal la raison et le sens moral, cet intérêt de la conservation ne lui donne aucune autorité souveraine sur un autre homme. De même le corps social ne peut pas puiser un droit souverain dans le besoin et l'intérêt de la conservation.

Si donc les sociétés humaines possèdent à un degré quelconque la puissance souveraine, elles la tiennent, comme tous les éléments essentiels de leur organisme, du souverain suprême et absolu. C'est au nom de cette suprême autorité que le pouvoir social commande et sanctionne ses commandements; l'homme ne commande et

ne juge qu'au nom de Dieu. En d'autres termes, *tout pouvoir social vient de Dieu.*

Tel est le principe chrétien sur la racine des pouvoirs humains, et, plus généralement, sur la souveraineté des êtres contingents. Ce principe est absolu, nécessaire, invariable, indépendant des formes de gouvernement et des constitutions sociales. Ces formes et ces constitutions peuvent varier, les républiques succéder aux monarchies, l'exercice de la souveraineté politique peut passer du monarque aux délégués de la nation, toujours cette souveraineté humaine a sa source dans la souveraineté divine, et s'exerce en son nom.

Voilà pourquoi le christianisme, s'élevant à l'ordre des vérités absolues et immuables, a dû affirmer ce principe fondamental, tout en s'abstenant d'intervenir dans les questions relatives et contingentes sur le gouvernement des sociétés temporelles. Aussi les chrétiens, divisés sur ce dernier ordre de questions, sont-ils unanimes quant à la racine divine des pouvoirs humains.

Ce qui précède sur le rôle de l'élément religieux dans les sociétés libres et sur la vraie source du pouvoir politique, rend facile la question de savoir si le droit moderne, tel que l'a fait la Révolution, confirme ou contredit sur ce point la doctrine du christianisme.

On a cru voir une contradiction, entre le droit moderne et le droit chrétien, dans ce fait

qu'à côté du principe de la souveraineté nationale a été placé celui de la séparation du spirituel et du temporel. Cette coincidence est, dit-on, la preuve que la Révolution entendait bien ce principe de la souveraineté du peuple dans le sens de la révolte de l'homme contre Dieu, de la substitution de la souveraineté humaine, à la souveraineté divine. — C'est le contraire qui est la vérité.

CHAPITRE III

QUELLE EST L'ÉTENDUE DE LA SOUVERAINETÉ TEMPORELLE ?—L'ESPRIT DE LA RÉVOLUTION.

Si, en proclamant le peuple *souverain*, on l'eût déclaré *omnipotent ;* si l'on eût étendu le pouvoir du nouveau souverain aux choses de la conscience, lui attribuant la mission de régler l'ordre religieux en même temps que l'ordre politique, on aurait eu raison de voir dans cette usurpation la volonté de détrôner l'autorité divine au profit de l'autorité humaine, devenue l'unique pouvoir sur la terre.

Mais, nous l'avons vu, à part quelques aberrations accidentelles, la Révolution n'est point tombée dans une pareille confusion. Son esprit, quant aux objets qu'embrasse la souveraineté temporelle, est l'esprit même du christianisme,

cet esprit de liberté qui arrête l'action du pouvoir social devant l'élément religieux qui est en l'homme. Si quelques tâtonnements, au début, ont pu laisser quelques doutes sur le sens libéral de la Révolution, l'instinct universel le rendait manifeste. Même les tentatives de réaction étaient obligées de lui faire une large part dans leurs chartes : à côté du principe de la religion de l'État restauré, brillait le principe, désormais inaliénable, de la liberté religieuse; et bientôt la liberté religieuse triomphante a reparu seule dans les constitutions modernes, et marqué définitivement le caractère de la Révolution.

Ainsi, cette grande Révolution n'a pas seulement consisté en un déplacement de la souveraineté, transportée du prince au peuple; elle a consisté aussi, et essentiellement, dans la limitation du domaine attribué à cette souveraineté temporelle (1). Le peuple est souverain, mais il ne l'est que dans l'ordre temporel; éclatant hommage rendu à la dignité de l'âme humaine, et par là à Dieu, seul maître et souverain des âmes. La séparation du spirituel et du temporel était le complément indispensable qui devait imprimer à la révolution sociale le caractère même de la révolution chrétienne.

(1) Voy. sur ce point : Discours dans la discussion du projet de loi sur l'instruction publique, séance de l'Assemblée législative du 5 février 1850; et l'*Italie*, t. II, 292 et suiv.

Donc, aussi bien au point de vue de l'*étendue* de la souveraineté du pouvoir temporel, qu'au point de vue de l'*origine* de ce pouvoir, il est faux de dire que la substitution de la volonté populaire à la volonté du monarque a été, dans le droit moderne, la substitution de la souveraineté de l'homme à la souveraineté de Dieu. En d'autres termes, la Révolution, qui transporte la souveraineté du prince à la nation, laisse intacte ce double principe : 1° que tout pouvoir vient de Dieu ; 2° que la souveraineté temporelle ne s'étend pas à l'ordre religieux. Ce qui n'est autre chose que la théorie chrétienne sur l'origine et sur l'étendue des pouvoirs humains.

Toute la démocratie moderne se résume en ces deux principes. Nous sommes donc autorisés à appeler la démocratie moderne : *démocratie chrétienne*.

CHAPITRE IV

LA DÉMOCRATIE CHRÉTIENNE

Cette démocratie, nous le savons, n'est pas celle des écoles autoritaires. Il importe de l'en distinguer avec soin. D'après ces écoles, la démocratie est complétement définie quand on a dit : c'est le gouvernement populaire, ou le gouvernement par les majorités ; elles croient don-

ner satisfaction à tous les droits de l'homme, en appelant tous les citoyens à la participation de la puissance politique. L'égalité devant la loi, le droit pour chacun de faire partie active du souverain, l'omnipotence de la majorité, l'obligation pour les minorités de se soumettre, voilà, à ce point de vue, l'idéal de la démocratie.

Cette définition ne pose aucune limite au pouvoir des majorités; elle ne tient aucun compte de la question de savoir s'il n'y a pas dans l'homme un élément que leur souveraineté ne peut atteindre.

Nous avons montré plus haut que l'antiquité païenne, comme les modernes écoles autoritaires, ne conçut l'idée de la démocratie qu'avec l'omnipotence des majorités. Les théoriciens les plus audacieux, pas plus que les hommes d'État, n'imaginèrent jamais qu'on pût détâcher l'élément religieux de la société temporelle, et en faire l'apanage exclusif de l'individu. Si le paganisme avait pu réaliser l'idéal démocratique de ses philosophes, le mouvement émancipateur aurait eu tout au plus pour résultat une certaine égalité civile et politique. Quant aux droits de la conscience, l'antiquité ne comprit jamais qu'on pût leur donner satisfaction autrement que par des cultes nationaux.

Le christianisme n'est pas seulement venu accomplir le vœu des démocrates païens en arrachant l'homme à *sa dégradatioon temporelle*. Il

avait un but plus élevé, plus grand encore, celui de restituer à l'âme humaine son indépendance et sa dignité en l'arrachant à la domination des pouvoirs de la terre.

En d'autres termes, le paganisme condamnait l'homme à une double servitude, servitude du corps, *servitude de l'âme*. Il fut impuissant à détruire soit la première, soit la seconde; et s'il entrevit, par les aspirations de quelques amis de l'humanité, la possibilité d'un régime où la servitude du corps ferait place à l'égalité politique, il ne se douta pas que l'âme eût besoin de liberté.

Une force surhumaine pouvait seule arracher les peuples à cette double servitude.

§ 1er. — Double mouvement de la révolution chrétienne

Qu'on suive attentivement l'histoire de l'humanité, depuis que la révolution chrétienne s'est accomplie, on y trouvera toujours les traces de deux mouvements parallèles : le premier mouvement conduit les peuples, à travers les progrès de la civilisation, au triomphe de la souveraineté nationale, dont le droit n'a jamais cessé de leur appartenir, mais dont, en fait, ils n'avaient point l'exercice. Le second émancipe peu à peu l'âme humaine, lui prépare la possibilité d'accomplir librement sa destinée religieuse.

Au premier mouvement se rapportent : la

destruction de la servitude proprement dite, l'émancipation de la femme, de toute créature faible sacrifiée au fort, la destruction des castes, des priviléges, des divisions arbitraires entre les hommes; et comme résultat : l'égalité civile, le concours de tous les citoyens au gouvernement de leurs pays par des représentants qu'ils choisissent.

Au second mouvement se rapportent : la tolérance progressive de l'État à l'égard des cultes divers et des diverses doctrines philosophiques, la retraite successive des pouvoirs humains dans le domaine temporel, qui leur appartient en propre et exclusivement; et comme résultat définitif: la séparation du spirituel et du temporel, la liberté religieuse, l'égalité des cultes et des doctrines philosophiques devant l'État, le droit de parler et d'écrire librement, etc.

Ces deux mouvements se sont toujours suivis, accompagnés, correspondu; ils se servaient, se complétaient l'un l'autre; ils s'accomplissaient l'un par l'autre; ils avaient leur principe, leur point de départ dans le même fait mémorable; du jour ou l'homme-Dieu était venu délivrer le monde de sa double servitude, une double impulsion était donnée aux forces sociales : d'une main, le grand libérateur relevait le front courbé des générations au sein des sociétés temporelles, et disait aux hommes : Soyez frères dans le temps; de l'autre, il renouait la chaîne

brisée entre le ciel et la terre, il restituait à Dieu la pensée et le cœur de sa créature, il disait aux hommes : Soyez frères dans l'éternité.

Oui, tel est le couronnement de cette double émancipation, la fraternité des hommes dans la société temporelle, où ils viennent combiner leurs intérêts, leurs droits, leur destinée d'un jour; la fraternité dans la société spirituelle où les hommes, rapprochés par l'élément impérissable de leur nature, unissent en Dieu leurs supérieures aspirations.

§ 2. — Identité de l'esprit chrétien et de l'esprit de la Révolution de 89.

Aussi ne faut-il pas s'étonner si les principes que ces deux mouvements parallèles avaient pour but de faire triompher, ont été proclamés à la même époque, accueillis avec le même enthousiasme, s'ils sont aujourd'hui défendus avec la même ardeur. Il ne faut pas s'étonner si un instinct profond avertit les véritables amis de la liberté que porter atteinte aux uns, c'est compromettre les autres ; ils ont eu la même origine; ils devaient subir les mêmes épreuves et régner le même jour. Le peuple qui est assez avancé en civilisation, assez mûr pour se gouverner démocratiquement, est par cela même assez mûr pour jouir de la liberté religieuse.

Tous ceux, chrétiens ou rationalistes, qui, dans leur démocratie, veulent absorber l'élément religieux dans l'œuvre des majorités, qui

concentrent et mettent en jeu tous les droits, tous les intérêts de l'homme, dans une seule société, la société temporelle, ne comprennent donc qu'un des côtés de la révolution messianique. Ils méconnaissent le côté le plus noble, le plus élevé de cette grande idée émancipatrice.

Il n'est plus possible de se faire illusion : veut-on fonder le régime démocratique en attribuant aux majorités un droit quelconque sur l'élément religieux, en conservant à l'État, organe de l'opinion, la direction morale de la nation? c'est nous faire reculer de dix-huit siècles, c'est fonder la *démocratie païenne*.

Voulons-nous, au contraire, embrasser dans notre libéralisme tous les progrès que la révolution chrétienne a réalisés, sommes-nous jaloux de donner loyalement satisfaction à tous les besoins de l'âme comme à tous les intérêts temporels; en un mot, voulons-nous constituer d'une manière intégrale la *démocratie moderne*, ou, ce qui est synonyme, la *démocratie chrétienne?* posons, à côté du principe des majorités souveraines, le principe sacré de leur incompétence absolue en matière religieuse; et puis, tirant courageusement les conséquences inévitables de ce principe, proclamons, comme la plus précieuse conquête que les peuples modernes doivent au christianisme, qu'à la place de la direction doctrinale appartenant autrefois à l'État, la liberté est désormais reine de l'opinion.

Ainsi, nous aurons fondé, au lieu de *la démocratie avec le despotisme*, *la démocratie avec la liberté*.

Grâce à Dieu, le choix ne saurait dépendre de l'inintelligence ou du mauvais vouloir de quelques catholiques arriérés et de quelques libéraux rétrogrades. Il n'est pas permis de recueillir, selon son gré et ses caprices, une partie des fruits de l'émancipation chrétienne, et de sacrifier arbitrairement ceux qui gêneraient certaines combinaisons politiques ou religieuses. La marche de la civilisation est indivisible, tous les progrès se tiennent, tous les principes sociaux nés du christianisme, et mis en lumière par nos dernières révolutions, sont les anneaux d'une même chaîne qu'on ne parviendra pas à morceler. Ne considérerait-on pas comme insensé quiconque aujourd'hui voudrait porter atteinte au principe de l'égalité civile? Eh bien, c'est une folie égale de comprimer l'essor de la liberté religieuse. La même puissance de l'opinion qui paralyserait les vains efforts des uns saura briser les imprudentes résistances des autres.

Nous possédons, croyons-nous, maintenant une notion exacte et complète du régime que nous avons appelé la *démocratie moderne* ou la *démocratie chrétienne*. Il peut se réduire aux points suivants : 1° souveraineté nationale ou gouvernement des majorités; 2° incompétence

de ces majorités humaines à l'égard des questions religieuses; 3° l'État, par suite de cette incompétence, ayant abdiqué, au profit de la *liberté,* l'initiative de la direction doctrinale de la nation; 4° l'État, réduit ainsi à un rôle passif, se contentant de traduire en loi et de sanctionner les ***résultats temporels*** du libre jeu de l'opinion.

Dans le régime démocratique, ainsi défini, se trouvent conciliés, mis en action, sans se nuire mutuellement, tous les grands principes indispensables au gouvernement des peuples libres : 1° Le principe que l'*unité sociale doit reposer sur la religion* est conservé, puisque la religion ne cessera pas de former les mœurs et de préparer ainsi des institutions temporelles conformes à son esprit et à sa morale. 2° La *liberté* sera respectée, puisque cette alliance, entre les principes religieux et les actes de la vie temporelle, s'accomplira, non plus violemment, *à priori,* par l'union préalable du pouvoir civil et de l'autorité spirituelle, mais librement dans les mœurs, en ce sens que chaque fait temporel recevra l'empreinte de la doctrine généralement professée. Le rôle du législateur, comme nous l'avons vu plus haut, se réduira à prendre les faits sociaux tels qu'ils se trouvent dans la majorité, à les formuler, à les sanctionner par des lois communes. 3° L'*autorité de l'État* conserve toute sa force, puisque ses lois sont obligatoires et ses

sanctions applicables, jusqu'à ce que, les mœurs s'étant *librement* modifiées, les faits sociaux ayant pris une physionomie nouvelle, les lois aient subi des transformations correspondantes.

En définitive, le mécanisme de ce régime est beaucoup moins compliqué qu'il ne le paraît tout d'abord. On conçoit aisément, d'une part, les relations temporelles entre les citoyens recevant l'influence inévitable des principes religieux qui, par une lutte pacifique et libre, ont triomphé dans l'opinion ; d'autre part, l'État n'intervenant jamais dans cette lutte, et se bornant à en exprimer les résultats. Dans ce régime, la Révolution et le christianisme se donnent la main, montrant qu'un même esprit les anime, ou, pour parler plus clairement, que la Révolution n'est autre chose que la réalisation des principes chrétiens dans l'ordre des relations temporelles.

LIVRE ONZIÈME

OBJECTIONS SE RAPPORTANT AUX DROITS DE LA VÉRITÉ. — QUESTION MAL POSÉE

Aux yeux de la plupart de nos adversaires, soit théologiens, soit hommes politiques, ce n'est pas assez d'avoir démontré que notre système, tout en affranchissant réellement la conscience individuelle, ne touche à aucun des éléments essentiels à la constitution et au fonctionnement de la société spirituelle, ni à aucun des éléments essentiels à la constitution des sociétés temporelles. Il leur reste à nous adresser une dernière objection qu'ils considèrent comme capitale.

Ce qui les frappe particulièrement dans notre système, ce sont ses conséquences nécessaires par rapport à ce qu'ils ont coutume d'appeler les droits de la vérité. En effet, d'une part l'Église, société spirituelle purement enseignante, ne possède en elle-même aucun moyen coercitif, aucune force matérielle pour protéger ses décisions contre les attaques de l'erreur; elle ne

peut trouver ces moyens qu'en les empruntant aux pouvoirs humains. Mais, d'autre part, l'État n'ayant rien à professer en religion, et l'Église étant, pour lui, comme n'existant pas en tant que société spirituelle, à aucun titre il ne peut lui prêter son concours.

Ainsi la vérité ne peut recevoir une protection matérielle, ni de l'Église, parce que ce moyen est en dehors de sa nature, ni de l'État, parce que la force dont il dispose a une destination radicalement étrangère à l'ordre intellectuel. Notre système laisse donc la vérité absolument sans protection. Or, disent nos adversaires, quels que soient les systèmes politiques et les théories sur la liberté, la vérité n'a-t-elle pas en soi un droit contre l'erreur?

Ici encore, comme dans toutes les parties de ce sujet si complexe, il y a des confusions et des malentendus qu'il faut dissiper.

Dans tous les traités des théologiens, reviennent à chaque instant ces mots : *les droits de la vérité;* et ces mots manquent rarement de produire une certaine impression sur les esprits. « Oserez-vous, dit-on, opposer aux droits de la vérité *les droits de l'erreur?* Cette proposition : *droits de l'erreur*, n'est-elle pas une monstruosité? L'erreur, c'est à dire le *néant*, peut-elle avoir un droit? »

Ainsi présentée, l'objection est spécieuse, et elle fait illusion au plus grand nombre. Elle ne

repose pas moins sur une très fausse manière de poser la question.

Nous pourrions nous contenter de répondre qu'on a beau parler des droits de la vérité contre l'erreur ; que la situation résultant de la nature respective et de la destination des deux sociétés, selon les principes mêmes du christianisme, est une situation logique, irrévocable, et par conséquent légitime ; et que nous n'avons pas à nous occuper d'une difficulté métaphysique.

Mais non ; si notre système est vrai et juste, il ne peut être en contradiction avec un principe vrai d'un ordre quelconque. Nous supposons plus d'harmonie dans l'ensemble et la proportion des choses divines et humaines, et nous ne voulons pas que notre système puisse encourir le reproche que nous avons adressé à nos adversaires, lesquels maintiennent comme légitime et nécessaire un ordre de choses absolument en contradiction avec l'esprit chrétien.

CHAPITRE PREMIER

LE DROIT INVIOLABLE DE L'ÊTRE PENSANT

Nous bornerons-nous à rappeler cette distinction si connue entre la tolérance religieuse et la tolérance politique? Au fond, cette distinction, parfaitement juste, renferme bien la solu-

tion de la difficulté qui nous occupe; mais, ce qui prouve qu'elle n'a pas suffi pour conduire tous les esprits à une conclusion nette et radicale, c'est qu'elle est adoptée aussi bien par les théologiens les plus attachés au principe de la religion de l'État, que par les partisans absolus du principe de la séparation du spirituel et du temporel, tels que M. J. Simon et M. Laboulaye. Il faut tâcher d'écarter toute équivoque.

§ 1er. — Intolérance DOGMATIQUE. — Toute doctrine est intolérante.

Toute doctrine qui s'affirme déclare par cela même erroné ce qui la contredit. En ce sens, et radicalement, toute doctrine, niant la vérité de ce qui lui est contraire, est *intolérante*. De même, une intelligence quelconque, qui croit à la vérité d'une doctrine, croit par cela même à la fausseté de toute doctrine contraire. En ce sens également il est vrai de dire que tout esprit est intolérant.

Cette intolérance est absolument indépendante du motif qui a déterminé l'adhésion de l'esprit à une doctrine. Que le motif de l'adhésion soit dans la perception directe ou scientifique de la vérité affirmée; qu'il soit dans la confiance absolue en celui qui propose cette vérité à ma croyance, cet état psychologique de l'esprit, consistant à déclarer faux le contraire de ce qu'il croit vrai, est exactement le même dans les

deux cas. Le libre penseur, par rapport à la doctrine qu'il a adoptée comme vraie, est dans la même position que le chrétien par rapport à l'objet de sa croyance. L'un et l'autre déclarent erroné le contraire de ce qu'ils croient vrai. Ils sont tous deux également intolérants.

On nous permettra donc de substituer à la formule ordinaire, *intolérance religieuse,* vraie du reste, la formule plus compréhensive ; *intolérance dogmatique.*

Sous le bénéfice de cette observation, nous admettons la définition donnée par M. J. Simon de l'*intolérance religieuse.* « Par l'intolérance religieuse, dit-il, j'entends seulement l'intolérance qui consiste à ne pas admettre de dogmes nouveaux ni de modifications aux dogmes anciens, qui s'applique aux seuls fidèles, et n'attente en aucun cas à la liberté des incrédules; et qui, pour les fidèles mêmes, ne prononce aucune peine temporelle, et se borne, pour toute pénalité, quand les voies de la persuasion sont épuisées, à l'excommunication purement spirituelle... On ne peut reprocher à une Église de croire à la vérité de ses propres dogmes, et d'exclure les dissidents de son sein. Elle ne fait, en les renvoyant, que constater la situation de leur esprit, car on ne saurait appartenir à une Église dont on rejette les croyances (1). »

(1) *La Liberté de conscience,* page 107.

M. Laboulaye, adoptant cette définition, fait judicieusement remarquer que l'intolérance religieuse, « toute spirituelle, n'est, sous un autre nom, que la juridiction de l'Église sur les fidèles (1). »

La définition des théologiens est la même : « L'intolérance religieuse consiste à rejeter, comme improuvée de Dieu, toute religion qui n'est pas la véritable, en laissant toutefois le jugement des consciences à celui qui seul en est le scrutateur (2). »

§ 2. — Intolérance civile ou politique

Par contre, on appelle *intolérance civile ou politique* l'intervention de la force temporelle au service d'une doctrine ou d'une religion. Cette intolérance « toute temporelle, est l'envahissement des consciences ; elle transforme le prêtre en magistrat et l'apôtre en persécuteur (3). » » Si l'État attache à l'excommunication des peines temporelles, ou s'il contraint les incrédules et même les croyants à l'orthodoxie et à la pratique des devoirs religieux, cette intervention de la force dans les affaires de la con-

(1) *La Liberté religieuse*, pag. 5.

(2) *Cours complet de Théol.*, édité par l'abbé MIGNE, t. VI, pag. 1269.

(3) LABOULAYE. *La Liberté religieuse.*

science n'appartient plus à l'intolérance religieuse. C'est un fait nouveau qui se produit (1). »

Ici encore, peu importe le motif de cette intervention de la force dans les affaires de la conscience. Les uns demandent cet appui de la puissance temporelle au nom de l'intérêt de la société spirituelle ; les autres au nom du droit de la vérité ; les autres au nom de l'intérêt social : « L'intolérance *civile* consiste à proscrire la profession de toute doctrine et de tout culte opposé au bien de la société (2). » Dans tous les cas, l'intolérance *politique* ou *civile* est un fait de même nature : la force mise au service de la vérité ou de ce qu'on croit la vérité.

Nous n'avons pas à nous occuper ici de l'intolérance *dogmatique*, laquelle nous est commune avec quiconque affirme une doctrine, religion ou philosophie. On ne saurait assez le répéter, que je déclare, moi chrétien, tel philosophe hors de la vérité, hors du groupe auquel j'appartiens et seul, à mes yeux, en possession de la vraie doctrine sur Dieu et les choses divines, en un mot, que je l'excommunie; que ce philosophe en fasse autant envers moi... notre situation respective est la même, si nous nous en tenons l'un et l'autre à nos affirmations. Cette intolérance *dogmatique* nous permettra

(1) J. Simon. *La Liberté de conscience*, pag. 107.
(2) *Cours complet de Théologie*, t. VI, pag. 1269.

même de vivre très amicalement ensemble, si nous sommes de caractère aussi pacifique l'un que l'autre, et si nous possédons au même degré le sentiment de la fraternité humaine.

§ 3. — Vraie question de la liberté. — Il s'agit, non du droit de la liberté ou de l'erreur; mais du droit de la personne humaine.

La situation change tout à fait entre nous, quand l'un des deux prétend employer contre l'autre un moyen de contrainte.

Aussi est-ce là que commence la vraie question de la liberté, parce que nous nous trouvons en face, non de la vérité ou de l'erreur, mais de la personne humaine, en face de l'être raisonnable et libre. Dire que la vérité seule a des droits, et que l'erreur n'en a aucun, c'est ne rien dire qui ait une portée philosophique quelconque; à moins qu'on ne veuille exprimer cette vérité banale que le vrai seul est une réalité, et que l'erreur est ce qui n'est pas. Quand on parle de liberté individuelle ou de tolérance politique, il ne s'agit ni de la vérité ni de l'erreur, il s'agit de l'esprit humain, de sa nature et des droits qui en résultent.

Une affirmation se produit devant lui. Être *intelligent* et *libre*, il y adhère ou la nie. Quoi de plus?

Si nous nous en tenons à la vérité impersonnelle, vous ne sortirez pas de cette situation: une

chose affirmée, une intelligence se refusant à l'accepter. Nous défions que l'on ajoute un élément de plus à ces deux termes, la vérité impersonnelle ne pouvant faire autre chose que se montrer et s'affirmer.

Mais cette vérité est affirmée par une personne, par un être intelligent, fini ou infini. Voilà un élément nouveau qui intervient. La situation est-elle changée? L'être qui affirme une vérité a-t-il sur l'être auquel il la propose un droit que n'a pas la vérité impersonnelle? Nous disons, non. D'une intelligence à une intelligence, il n'y a d'autre rapport que le verbe. L'intelligence suprême elle-même ne communique pas autrement avec les intelligences finies. Dieu, la vérité vivante, parle à l'entendement des êtres intelligents, et c'est tout. Sa parole a produit ou non son effet sur l'intelligence à laquelle elle s'adresse, c'est à dire qu'elle y a fait ou non la lumière, et qu'elle a déterminé ou non son adhésion.

Nous avons montré plus haut (1) que la question de liberté est absolument étrangère à cet ordre d'opérations. Rien n'est plus dépourvu de sens que ces mots appliqués aux opérations de l'entendement : *Je suis libre de croire ou de ne pas croire à un axiome*. Vis-à-vis de la vérité, soit impersonnelle, soit personnelle, vis-à-vis de ce-

(1) 2e partie, liv. III, chap. II, § 2.

lui qui l'affirme, intelligence suprême ou intelligence finie, je vois ou je ne vois pas, je suis convaincu ou je ne le suis pas. Il n'y a pas autre chose dans cette opération de l'esprit. En termes plus simples, je vois ce que je vois; et ce que je vois, c'est à dire l'idée qui est en moi, s'exprime naturellement par la parole. Mon esprit peut être borné, mon sens intellectuel faux; l'œil de l'esprit peut être oblitéré comme l'œil du corps; mais il voit à sa manière, et ce qu'il voit il l'exprime. Voir selon sa nature et exprimer ce qu'il voit, c'est l'état normal de l'être intelligent.

§ 4. - Indépendance respective de tous les êtres pensants

A ce titre tous les êtres intelligents de la création sont dans une position bien simple, et respectivement identique, les uns vis-à-vis des autres. Ils se parlent les uns aux autres, et rien de plus. Chacun d'eux reste en face de tous dans son impassible et inviolable attitude d'accepter ou non la chose affirmée par les uns ou les autres. Cette attitude est, nous le répétons, l'état rationnel et essentiel de l'être intelligent; il constitue son droit propre. Et, sous ce rapport, il y a égalité de droits entre les esprits. Chacun est absolument indépendant vis-à-vis des autres, et même vis-à-vis de l'esprit souverainement intelligent.

Il est évident que s'il plaît à Dieu d'éclairer

complétement une intelligence sur la vérité qu'il lui propose, il le peut; et, dans ce cas, cette intelligence verra cette vérité comme elle voit un axiome et y adhérera.

Mais il s'agit ici, non de la qualité de celui qui affirme une vérité, et du degré de lumière dont il entoure cette vérité, mais de l'état de l'esprit auquel cette vérité est proposée. Ce que nous voulons faire comprendre, c'est que de même que chacun voit par ses yeux et non par les yeux d'autrui, l'esprit ne peut voir qu'à sa manière et non à la manière de celui qui lui parle; qu'il faut donc, sous ce rapport, écarter comme oiseuses ces propositions : *droit de la vérité, non droit de l'erreur,* pour ne retenir que le fait irréductible d'un esprit voyant ce qu'il voit et l'exprimant; ce qui n'est autre chose que l'indépendance de la pensée et le droit qui en résulte d'exprimer sa pensée.

La seule condition, bien entendu, de cette indépendance de l'esprit, c'est la sincérité. On ne peut se mentir à soi-même, pas plus qu'on ne peut mentir à celui qui lit dans les âmes. Supposer quelqu'un qui veuille se persuader que deux et deux ne font pas quatre, c'est supposer l'impossible.

§ 5. — La part du libre arbitre dans les opérations de l'entendement. — Mais Dieu seul juge de cet acte intime.

Mais les vérités ne sont pas toujours aussi évidentes, et mille considérations personnelles et égoïstes peuvent nous porter à écarter la lumière, afin de ne pas voir ce que nous avons intérêt à ignorer. Ici c'est un tout autre ordre d'opérations; c'est l'élément actif, le libre arbitre qui est en jeu; c'est la volonté, l'acte libre de l'homme qui vicie l'opération de l'entendement. L'être intelligent est alors responsable vis-à-vis du souverain des âmes, dans la mesure de l'effort volontaire qu'il a fait pour empêcher la vérité de venir jusqu'à lui. Or, Dieu, qui s'est réservé le secret des âmes, s'est réservé par cela même le droit de juger les opérations de la volonté. A lui seul il appartient de savoir si, dans l'acte de la connaissance, cette opération propre de l'entendement, se trouve mêlé, et dans quelle proportion, quelque élément, du fait de la volonté, qui a influé sur la connaissance en obscurcissant l'entendement, et qui crée la responsabilité dans l'âme par l'intention qui a déterminé la volonté.

Même les théologiens qui, par des distinctions subtiles sur la foi *interne* et la foi *externe*, prétendent légitimer l'inquisition, sont obligés de reconnaître cette doctrine : « Ni l'Église, ni

l'inquisition n'ont le droit d'ôter à l'homme le libre arbitre, et quand elles le voudraient, elles ne pourraient pas l'obtenir, parce que *les actes intérieurs de notre volonté ne sont connus que de Dieu;* les épées et les roues ne sont pas capables d'ôter à l'homme son libre arbitre (1). »

C'est pourquoi Dieu, en se réservant le secret des âmes, s'est réservé le droit de juger la part intentionnelle du libre arbitre dans les opérations de l'entendement. Ce droit il ne l'a délégué à nulle créature; aussi, chacune, vis-à-vis des autres, se trouve-t-elle dans sa pleine indépendance. N'ayant pas à leur rendre compte des motifs déterminants de ses croyances, et la sincérité étant présumée, elle se borne à dire : Je crois ceci, je vois cela. Devant cette affirmation s'arrête tout regard humain, et par suite tout droit de refouler cette parole.

Ce pouvoir qui appartient à chaque homme de rester impénétrable à l'œil de l'homme dans son sens intime, et qui, laissant présumer la sincérité, commande le respect, ce pouvoir joint à l'indépendauce native de l'être intelligent, constitue le droit inviolable de l'homme vis-à-vis de l'homme, dans sa pensée et dans la manifestation de sa pensée.

Tels sont les vrais termes de la question. Il s'agit, non des droits de la vérité ou de l'erreur,

(1) *Cours complet de Théologie*, t. VI, pag. 1318.

mais de l'indépendance respective des esprits, et du droit qui en résulte pour chacun d'affirmer sa croyance vis-à-vis des autres, droit qui commande à quiconque n'est pas Dieu, de s'arrêter devant ce sanctuaire inviolable de l'esprit qui croit et qui affirme ce qu'il croit.

CHAPITRE II

LE DROIT INVIOLABLE DE L'ÊTRE PENSANT RESTE INTACT DEVANT L'AUTORITÉ DE L'ÉGLISE.

---

§ 1er. — Dieu n'a délégué à personne le droit de juger l'acte intime de l'être pensant

Nous avons dit qu'en cela, Dieu s'est réservé le secret des âmes. Nous ajoutons qu'il n'a délégué cette puissance de lire dans les âmes à nulle autorité sur la terre. La délégation divine, que l'Église s'attribue, n'a pour objet que la conservation d'un ensemble de vérités qui forment son symbole. Mais elle ne l'investit d'aucun pouvoir de lire dans les âmes, et par suite d'aucun droit de juger leurs intentions. Gardienne des vérités qui lui sont confiées, elle les propose à tous les hommes, mais elle est, vis-à-vis de l'intelligence de chacun d'eux, dans la même position que tout homme vis-à-vis d'un autre homme. Elle affirme, elle propose; et rien

de plus; elle s'arrête devant le droit inviolable de l'esprit humain.

§ 2. — Il est injuste de faire à l'Église une position à part, en fait de tolérance, vis à vis de l'esprit humain.

C'est donc une injustice de prétendre faire à l'Église une position à part, en fait de tolérance, vis-à-vis de l'esprit humain. Nous avons à cœur de dissiper tous les doutes qu'on a laissé subsister sur ce sujet. Même les philosophes les plus impartiaux, tels que M. Jules Simon, n'ont pu se dégager entièrement du préjugé commun; tout en déclarant que l'*intolérance religieuse*, dont l'Église ne peut se dessaisir, n'implique pas le moins du monde la nécessité de l'*intolérance politique*, et qu'ils se tiendraient pour satisfaits, comme hommes politiques, si l'Église renonçait entièrement et définitivement à l'appui du bras séculier, ces philosophes n'emploient pas moins des formules qui peuvent faire illusion sur le véritable esprit de l'Église, en maintenant la confusion sur ce sujet.

« Il n'est pas conforme à l'*esprit de l'Église*, dit M. Jules Simon, de réclamer la liberté d'enseignement, la liberté de la presse, la liberté de conscience, toutes les libertés de même origine et de même nature. Réclamer d'une façon absolue la liberté d'enseignement, c'est la réclamer pour toutes les écoles et pour toutes les

doctrines; et réclamer la liberté des cultes, c'est la réclamer pour tous les cultes. Le clergé catholique, demandant l'établissement d'une liberté à laquelle les juifs et les protestants auraient eu autant de droit que lui, ne paraissait pas dans son rôle (1). »

La confusion vient, ici, comme toujours, d'une question mal posée.

Si l'on veut dire que l'Église, en tant qu'Église, société conservant et affirmant une doctrine comme la seule vraie, n'a pas à revendiquer la liberté d'enseigner l'erreur, c'est tout simple; et l'on peut en dire autant de toute école philosophique. Quiconque, nous ne saurions assez le répéter, est convaincu de la vérité d'une doctrine, qu'il le soit par suite de l'usage exclusif de sa raison individuelle ou par suite de sa confiance en celui ou en ceux qui la lui ont enseignée, se trouve dans la même position que l'Église sur le point en question. Cette attitude *exclusive* de celui qui affirme une doctrine, en face de l'affirmation contraire, est une conséquence naturelle de l'intolérance *dogmatique*, commune à toute école philosophique comme à toute religion.

C'est pourquoi, si vous faites du même personnage le représentant d'une doctrine religieuse et le chef d'un État, vous confondez par

(1) *La Liberté de conscience*, pag. 67 et 68.

cela même dans une seule main l'intolérance *dogmatique* et l'intolérance *politique*. Il est logique que celui qui, intellectuellement, exclut le contraire de ce qu'il croit la vérité, en empêche la manifestation, lorsque, dans son double rôle indivisible, se trouve le pouvoir de sanctionner matériellement ses opinions et ses volontés.

Telle est la situation du pape, souverain temporel à Rome, en même temps que chef de l'Église. Aussi est-il condamné à la double intolérance, *religieuse* et *politique;* et c'est une chimère d'attendre de lui des concessions vraiment libérales. Nous n'avons cessé, dès 1848, à la tribune et dans nos écrits, d'avertir que, demander au pape-roi des réformes *libérales*, c'était lui demander une impossibilité. *Expression vivante* d'une doctrine, il ne peut dire à une doctrine contraire : « Manifeste-toi et propose-toi librement; non seulement je ne te proscrits pas, mais je te protégerai par les armes matérielles que les circonstances ont mises dans mes mains ». Seul, un pouvoir incompétent en matière religieuse, peut tenir un pareil langage.

Mais, dans la question qui nous occupe, la vraie question de la liberté, il ne s'agit ni de l'Église, ni d'une école, ni du représentant quelconque d'une doctrine philosophique ou religieuse, revendiquant, *à ce titre*, le droit d'enseigner l'erreur; ce qui, présenté ainsi, est une

contradiction dans les termes et une absurdité; il s'agit d'hommes en présence les uns des autres, n'ayant aucun droit les uns sur les autres, ayant respectivement le même droit de croire ce qu'ils veulent et de l'enseigner. L'Église catholique, ni telle autre Église, ni telle autre école philosophique, par cela seul qu'elles sont des sociétés spirituelles, n'ont rien à voir dans la vie des sociétés temporelles, où se posent, entre les membres qui en font partie, *les questions de liberté,* ni rien, par conséquent, à ordonner ou à défendre dans ces sociétés.

Cette vérité, que l'Église catholique ne peut ordonner que l'erreur soit enseignée, est donc étrangère à notre sujet. Est-ce que Jésus-Christ n'affirmait pas que lui seul était la voie, la vérité et la vie? Cela l'empêchait-il de s'abstenir de toute intervention dans les choses temporelles? Et y a-t-il, dans l'Évangile, un mot d'où il résulte que Jésus-Christ enjoignît aux pouvoirs temporels de gêner la liberté de qui que ce soit? Nous avons montré plus haut (1), qu'il interdit expressément à ses disciples de le protéger par l'épée, lui pourtant *la Vérité vivante :* « Remets ton épée dans le fourreau. » — J'ai beau, dit M. J. Simon, ouvrir ce livre consacré par l'admiration du genre humain, je n'y trouve nulle part l'esprit de domination et d'intolérance (2) ».

(1) T. I, pag. 161.

(2) *La Liberté de conscience,* pag. 316.

Tâchons donc de ne plus confondre ce qui doit être distingué. Reconnaissons qu'une fois réalisée la séparation du spirituel et du temporel, nous tous, catholiques, sectateurs de cultes quelconques, libres penseurs, nous nous trouverons, sur le terrain de la politique, en face les uns des autres, avec les mêmes droits et les mêmes devoirs, citoyens libres au même titre et au même degré, et faisant reposer également tout le droit social moderne sur le principe de l'inviolabilité de l'esprit humain.

§ 3. — Ce droit inviolable de l'être pensant est à la fois le principe fondamental du christianisme et la base du droit moderne.

Ce droit inviolable de l'esprit humain, qu'on le remarque, est en effet le principe fondamental sur lequel est édifié tout entier ce qu'on appelle le monde moderne.

Le christianisme l'a posé comme le point de départ de l'œuvre nouvelle. Avant de rappeler à l'humanité les vérités que les siècles avaient obscurcies et altérées, il affranchit l'esprit humains; c'est à l'esprit, délivré de toute entrave et inviolable dans sa raison, qu'il propose une doctrine sur les choses divines. Et c'est pourquoi il n'emploie pas d'autre moyen que la parole.

L'Église, continuatrice de l'œuvre du Christ, ne possède pas non plus d'autre moyen. En face

de ses affirmations, reste debout, comme un sanctuaire sacré, le droit irréductible de l'être pensant. Toucher à ce droit, c'est sortir de l'esprit du christianisme. M. Jules Simon a donc eu raison de dire : « Quand l'Église se fit oppressive, quand elle invoqua le bras séculier contre la liberté de conscience, elle fut infidèle à l'esprit de son caractère et de sa mission. Elle servit les passions des hommes et cessa d'obéir à l'inspiration divine. A ce moment-là, elle oublia l'Évangile. Le jour où l'inquisition fut fondée, il fut vrai de dire que l'Évangile était trahi (1) ».

A son tour, la Révolution française a fait de ce principe, le droit inviolable de la personne humaine, la base de l'ordre social. Son organisme politique, son gouvernement, supposent un fait capital et inaliénable, l'homme affranchi dans sa conscience. De même que l'Église s'arrête devant le droit de l'esprit humain, l'État moderne y trouve une limite infranchissable.

Ce droit individuel, devant lequel toute autorité soit humaine soit religieuse s'incline, parce que ce sanctuaire de l'âme est impénétrable à tout œil humain, qu'est-ce autre chose que le principe moderne de la liberté religieuse? Et cette inviolabilité absolue de l'élément religieux qui est en l'homme, ou, pour être plus clair, de la faculté de penser, de croire et d'exprimer ses

(1) *La Liberté de conscience*, pag. 314.

croyances, qu'est-elle autre chose que la séparation du spirituel et du temporel?

Tout nous ramène, on le voit, à ce principe. Admirez comme tout s'enchaîne. Il suffit que la personne humaine soit rétablie dans sa dignité native, l'être pensant, dans son droit et son inviolabilité, pour que, d'une part, puisse s'élever, à côté des sociétés humaines, l'universelle société des esprits, l'Église, pour que, de l'autre, s'édifie un ordre social, dont la liberté est aussi le fondement, où le croyant, respecté dans sa foi, accomplit, en toute sécurité et en toute indépendance, ses devoirs de citoyen. Et ces deux grandes choses, le règne de la liberté dans la société spirituelle, le règne de la liberté dans la société temporelle, se réalisent sans que la moindre atteinte soit portée aux conditions essentielles de l'une et l'autre sociétés : l'Église demeure dans sa plénitude de vie, vie intime, vie extérieure et publique; les nations, tout en se constituant en vue d'une destinée temporelle, fondent les lois sur les mœurs générales, et n'oublient pas que les mœurs sont le produit des croyances librement professées et pratiquées, et que de cet accord entre les croyances et les mœurs résulte l'unité de l'esprit national, et, par suite, de la législation.

Il ne restait aux défenseurs de l'ancien droit qu'une objection contre le système moderne, le prétendu droit de la vérité contre l'erreur.

Nous l'avons renversée, en montrant que, dans les termes posés par nos adversaires, la question n'a pas de sens, et qu'il s'agit, dans les rapports religieux et intellectuels d'homme à homme, non de vérité ou d'erreur, mais de leur indépendance respective.

Quant à l'intérêt social ou raison d'État, qu'on invoque pour autoriser l'intervention des pouvoirs politiques en faveur d'une religion, nous avons amplement réfuté cette objection, en établissant rationnellement l'incompétence religieuse de l'État.

§ 4. — Ce droit moderne, il faut l'accepter sans détour comme le triomphe de la justice.

Il faut donc accepter sans détour, et comme le triomphe de la justice dans l'humanité, ce système où le droit humain s'accorde si bien avec le droit divin; il faut, au lieu de le combattre et d'en retarder les applications logiques, le proclamer hautement et préparer dans les générations nouvelles les mâles vertus que comporte le règne de la liberté.

Le secret des résistances opiniâtres qu'on oppose aux idées modernes, et des craintes affolées qu'inspirent leurs incessantes conquêtes sur l'opinion, ne serait-il pas dans l'attente anxieuse où l'on est des devoirs nouveaux qu'imposerait aux représentants de la religion et de la morale ce règne de la liberté?

Oui certes, il est plus facile de gouverner des esclaves que des hommes libres; il est plus facile d'asservir les esprits par l'ignorance ou par la crainte, que de les élever et de les guider en les éclairant; oui, les luttes et les épreuves de la liberté commandent un généreux et incessant apostolat. Ce ne sera pas sans efforts et sans sacrifices héroïques, qu'on rendra quelque ressort et quelque virilité à cette jeunesse futile, indifférente et égoïste. Oui, il faut, à tout prix, si l'on veut conjurer les dangers de la liberté, des chrétiens faire des citoyens, c'est à dire, qu'on l'entende bien, à la place de ces chrétiens formalistes, qui n'ont gardé de la religion que la lettre, des esprits indépendants et des cœurs vaillants.

Les ministres du Christ reculeront-ils devant ce nouvel et noble apostolat? oublieront-ils qu'ils sont les héritiers de ces lutteurs intrépides qui par leur ardente et sainte parole ont fait reculer la barbarie? La civilisation les convie à une œuvre non moins sainte et non moins glorieuse, la conquête des âmes et la pacification du monde par la liberté.

Du reste, il n'y a pas à choisir; la liberté n'est pas seulement une conquête légitime, elle est une conquête définitive et inaliénable. Qu'on regrette ou non l'ordre social antique, cet ordre ne peut renaître; l'esprit humain ne rétrograde pas. Il n'y a désormais qu'un terrain où tous les

hommes puissent se rencontrer, celui de la liberté. La liberté, en même temps qu'elle constitue la véritable égalité des hommes, par l'indépendance respective des esprits, doit être l'épreuve définitive et suprême de toutes les doctrines. Hommes de peu de foi, gardiens de la sublime doctrine de l'Évangile, n'oserez-vous point affronter l'épreuve de la pleine lumière et de la libre discussion?

A ces dernières paroles, nous voyons le sourire sur les lèvres des ennemis de l'Église ; car nous n'oublions pas que, dans la voie ardue où nos convictions nous soutiennent, nous marchons entre deux sortes d'adversaires, ayant d'un côté, à combattre les préjugés du clergé contre la liberté, afin de ramener l'Église à l'esprit véritable de son institution, ayant, de l'autre, à faire tomber les préventions des incrédules, qui s'obstinent à ne voir le catholicisme que dans l'appareil humain dont il est enveloppé et soutenu depuis des siècles.

« Ainsi réduit à cette position de société purement spirituelle, que nous voulons lui faire, le catholicisme, disent ses adversaires, n'aura plus de raison d'être ; une fois privé de sa base matérielle et de l'appui du bras séculier, il s'évanouira de lui-même. D'ailleurs, ajoutent-ils, le catholicisme, ainsi compris, n'est plus l'institution catholique qu'on a vu fonctionner jusqu'ici, et l'Église, en subissant cette trans-

formation, ne fait rien moins que se renier elle-même. En répudiant cet organisme, qu'elle affirmait lui être nécessaire comme condition essentielle de sa vie, elle montre ce qu'était sa prétendue infaillibilité; si bien qu'en se transformant, elle se suicide. »

Sur le premier point, il est tout simple que les adversaires du catholicisme, qui ne croient en aucune façon à l'institution divine de l'Église, sourient de ce qu'ils considèrent comme une énorme imprudence de notre part. Ce qui n'est, à leurs yeux, qu'une institution humaine, dont la force, comme le principe, ne réside que dans les moyens temporels et politiques, doit nécessairement crouler quand cette base lui manquera. Mais il n'est pas moins simple que les catholiques, s'ils ont quelque foi dans les promesses du fondateur de l'Église, ne s'inquiètent pas des conséquences de la liberté.

D'ailleurs, la question n'est pas là. Nous répondons aux adversaires de l'Église, ce que nous avons répondu à ses défenseurs : le droit étant reconnu dans la liberté et dans le principe de la séparation du spirituel et du temporel, catholiques ou non catholiques, nous sommes également obligés de le proclamer et de l'appliquer, avec la plus parfaite sincérité et sans arrière-pensée. Tant pis pour les institutions, religieuses ou autres, qui ne pourront pas subir à leur honneur l'épreuve de la liberté, et vivre

sous un régime qui est le régime de la justice et du droit. Donc la véritable réponse à cette question, l'avenir seul peut la faire.

Sur le second point, nous croyons fermement, non seulement que l'Église n'a rien à craindre de la liberté, quant à ses conditions d'existence, mais qu'elle en subira l'influence régénératrice. Une fois bien admis que la séparation du spirituel et du temporel est définitive, reconnue désormais, non plus comme un fait transitoire, mais comme l'expression du vrai droit social chrétien, nous comptons bien que par la logique et la force des choses le clergé sera obligé de se réformer dans son organisation et dans sa discipline intérieure; qu'il se spiritualisera, ce dont il a grand besoin, et qu'il tournera tous les soins de son ministère à élever les âmes, à les fortifier, au lieu de les amoindrir, de les abaisser et de relâcher en elles tout ressort, en les absorbant dans de petites et misérables pratiques dévotes.

§ 5. — L'Église, liée par ses traditions d'intolérance, ne peut-elle les répudier sans se suicider ?

Serait-il vrai que, dans ces conditions nouvelles, l'Église cesse d'être l'Église catholique, en d'autres termes que le catholicisme sort de l'esprit de son institution? Serait-il vrai, en outre, que, l'Église ayant fonctionné, pendant des siècles, *dans certaines conditions temporelles*, en

répudiant aujourd'hui ces conditions pour en adopter d'opposées, elle montre par cela même qu'elle n'est pas infaillible, et par suite qu'elle accomplit une sorte d'abdication?

Nous avons démontré que l'Église est essentiellement, par l'esprit de son institution, une société purement spirituelle ; nous avons de plus établi, par des considérations soit de l'ordre religieux, soit de l'ordre politique, que le principe de la séparation du spirituel et du temporel et par suite l'abolition de toute religion de l'État, découle logiquement et nécessairement de l'esprit même de l'institution d'une *Église catholique;* que, par conséquent, dépouiller cette Église des conditions externes qu'elle avait empruntées aux vieilles traditions des sociétés temporelles, de si longue durée qu'aient été ces emprunts, c'est la dépouiller, non de conditions essentielles, mais de pures superfétations; que la soumettre au régime de la séparation du spirituel et du temporel, c'est donc la faire rentrer dans l'esprit véritable de son institution.

Mais reste la seconde partie de l'objection : en plaçant l'Église dans ces conditions nouvelles, qui sont un démenti à son passé de dix siècles, ne portons-nous pas une atteinte mortelle à son autorité? En un mot, l'Église, sur la question qui nous occupe, peut-elle se déjuger sans se suicider?

Cette question, qui n'en serait pas une si l'on se faisait une juste idée de l'autorité spirituelle de l'Église, se réduit à une question de *compétence*. Sur quoi porte l'autorité de l'Église? En d'autres termes, quelles sont les questions sur lesquelles ont est obligé d'adhérer aux décisions de l'Église, sous peine de n'être pas catholique, par conséquent les seules où, *ayant compétence*, elle se prétende infaillible, les seules, par conséquent aussi, sur lesquelles ses décisions ne doivent pas varier?

TROISIÈME PARTIE

DE LA COMPÉTENCE DE L'ÉGLISE

—

La question qui nous occupe n'a pas été directement traitée. Nous voulons dire que les théologiens ne se sont pas demandé si la question relative à la profession légale de la religion et au devoir qui incomberait à l'État de la protéger spécialement, était une de celles qui appartiennent à la compétence de l'Église. Il se trouve qu'en fait l'Église l'a toujours résolue affirmativement; mais on n'a pas précisé à quel titre l'Église intervenait dans cette question, et dans quelle catégorie, en la résolvant, elle entendait la classer. Par conséquent on n'a pas déterminé le degré d'autorité qui s'attachait à cette décision, et par suite la mesure dans laquelle elle engageait les catholiques et liait l'Église elle-même.

Nous ne pouvons donc la résoudre qu'en nous

référant aux règles générales posées par tous les théologiens sur la compétence de l'Église. Il y a, en cette matière, des principes fixes et invariables qui ne nous permettront pas de nous égarer.

Les principes de la compétence se rapportent à deux points de vue : d'abord, le monde catholique étant divisé en deux sociétés distinctes, la spirituelle et la temporelle, gouvernées par deux pouvoirs correspondants et indépendants l'un de l'autre, il fallait fixer les règles de la compétence respective de ces pouvoirs, tracer les limites qu'ils ne peuvent franchir ; aussi les théologiens commencent-ils par traiter la question de la compétence à ce point de vue des droits respectifs des deux autorités.

De plus, une fois cette ligne de démarcation nettement tracée, il fallait fixer, dans le domaine même de la société spirituelle, les conditions de la compétence religieuse, les croyants devant savoir ce qui est de foi et ce qui ne l'est pas.

LIVRE PREMIER

DE LA COMPÉTENCE RESPECTIVE

—

L'établissement d'une société spirituelle ou religieuse suppose un ordre spirituel ; de même que l'existence d'une société temporelle distincte suppose un ordre temporel. Il est évident que, du moment que la nature des choses a établi cette distinction entre deux sociétés respectivement indépendantes, il faut que chacun des deux ordres soit parfaitement distinct, en soi, par sa nature, et parfaitement reconnaissable; sans quoi cette distinction serait dérisoire et une source de conflits.

CHAPITRE PREMIER

LIMITES NATURELLES DES DEUX AUTORITÉS

La première nécessité, pour trouver les limites mutuelles des deux autorités, c'était de

définir d'un côté l'ordre spirituel, de l'autre l'ordre temporel, c'est à dire de déterminer les caractères distinctifs qui constituent chacun des deux ordres, qui lui assignent sa nature propre. Et pour trouver ces caractères, il fallait éviter de prendre des conditions accessoires pour des conditions essentielles. Aussi les théologiens ont-ils soin d'écarter ces conditions accessoires, afin de s'en tenir exclusivement à des caractères qui appartiennent à la nature même de l'objet à définir. Déjà nous avons procédé de cette façon, lorsque, plus haut, nous avons cité deux exemples empruntés, l'un à l'ordre spirituel, l'autre à l'ordre temporel.

§ 1er. — Fausse manière de classer les objets d'après des conditions accessoires.

Ces conditions accessoires, sources trop fréquentes d'illusions et de malentendus, sont de deux sortes : 1° parce que l'ordre religieux a essentiellement pour point de départ et pour objet un acte intime, l'élévation de l'âme vers Dieu, et que tous les éléments de l'ordre social se traduisent définitivement en rapports visibles et en actes extérieurs, on a cru qu'il fallait distinguer les objets des deux ordres par ce qu'ils ont *d'intérieur* ou *d'extérieur*; 2° parce que les deux ordres se pénètrent réciproquement, on est porté à prendre pour une condition essen-

tielle l'action mutuelle que les objets des deux ordres peuvent avoir les uns sur les autres.

Cette fausse manière de définir les deux ordres a produit des confusions, quelquefois inextricables, quant à la compétence. Sous prétexte que certains objets étaient surtout des objets extérieurs, le pouvoir civil les revendiquait comme siens; et, à ce compte, il n'y avait pas de raison pour qu'il ne mît la main sur presque tout le domaine religieux. On en a vu de fréquents exemples en ce qui touche les cérémonies du culte et particulièrement les sépultures. Réciproquement, tout acte de la vie temporelle ayant un côté intérieur, en ce qu'il correspond au sens intime et moral de l'être humain, si tout ce qui est intérieur était de l'ordre spirituel et entrait dans la compétence de l'Église, il n'y aurait pas de raison pour que l'Église ne prît pas possession du domaine temporel tout entier.

Il en est de même quant à l'influence qu'exercent les deux ordres l'un sur l'autre. Il est peu de principes religieux qui n'aient une utilité dans l'ordre temporel; et peu de choses temporelles qui n'aient leur utilité dans l'ordre religieux. Si donc l'*utilité* qu'un ordre peut retirer d'une chose suffisait pour faire classer cette chose dans cet ordre, il faudrait dire, avec une égale raison dans les deux sens : que presque tous les objets intéressant l'homme appartiennent à l'ordre temporel, et par suite sont de la compétence des

pouvoirs politiques; puis, que ces mêmes objets appartiennent à l'ordre spirituel et sont de la compétence de l'Église; ce qui serait détruire cette distinction des deux ordres, qui résulte de l'établissement même de l'Église.

Qu'on parcoure l'histoire des sociétés catholiques, on verra que sans cesse cette raison d'*utilité* a été invoquée pour légitimer les empiétements de chaque ordre sur l'autre, mais que heureusement la nature des choses a prévalu, grâce d'ailleurs aux résistances, tantôt des défenseurs de l'ordre religieux, quand cet ordre était menacé, tantôt des défenseurs de l'ordre temporel, quand c'était le pouvoir religieux qui se faisait envahisseur.

Lorsqu'il s'agit, par exemple, de réagir contre les tendances théocratiques de la cour pontificale, et que, dans ce but, le clergé de France fixa de nouveau les limites de la compétence religieuse, Bossuet, défendant la fameuse déclaration, disait : « Si les choses purement temporelles sont au pouvoir de l'Église et des papes, par cela seul qu'elles sont *utiles* à l'Église, le prétexte d'utilité ne manquera jamais, et les papes pourront décider toutes sortes d'affaires temporelles, sans consulter les princes, et même malgré eux. Ils auront, par conséquent, toute l'autorité souveraine (1). »

(1) *Déf. de la décl. gall.*, liv. IV, chap. V.

Aussi les théologiens déclarent-ils avant tout que ce n'est point par ce que les objets ont d'intérieur ou d'extérieur, ni par leur utilité dans un ordre ou dans l'autre, ni pour toute autre considération accessoire, que ces objets doivent être classés et la compétence qui les concerne déterminée.

« C'est confondre les deux puissances, c'est contredire les Pères de l'Église, les lois, les ordonnances, les jurisconsultes, ou les rendre absurdes et inintelligibles, que de décider la compétence par ce que les objets ont d'intérieur ou d'extérieur, ou par l'influence qu'ils ont sur le gouvernement civil ou ecclésiastique (1) ».

§ 2. — Il faut les classer d'après leur fin immédiate

Par quel caractère faut-il donc classer les objets et fixer la compétence? Il faut les classer par leur *fin immédiate*. Se rapportent-ils directement, par leur *nature*, à une *fin spirituelle*, ils appartiennent à l'ordre spirituel; se rapportent-ils directement à une *fin temporelle*, ils appartiennent à l'ordre temporel.

« Les matières doivent être regardées comme spirituelles ou temporelles, selon qu'elles ont pour fin immédiate ou la religion ou le gouvernement civil (2) ».

(1) PEY. *De l'Autorité des deux puissances*, t. III, pag. 25.
(2) IDEM, *ibid.*, pag. 32.

« Les limites de la puissance spirituelle doivent justement se prendre de la nature du sujet dont il s'agit et de la fin où il se rapporte. De sorte que, si la chose qui est mise en controverse est purement spirituelle, si de sa nature elle tend à une fin surnaturelle, comme à l'augmentation de la grâce et à l'avancement du salut, il n'y a point de doute que cette matière est nécessairement du ressort de la puissance spirituelle (1) ».

« Tout rentre dans l'ordre, tout devient conforme aux notions naturelles, à la loi de l'Évangile, à la doctrine de la tradition, je dis plus, à la saine raison, en déterminant la nature des matières spirituelles et la compétence de l'Église, par la fin à laquelle elles se rapportent. Quels sont en effet les objets que les pères de l'Église ont révendiqués, comme appartenant à leur juridiction? Quels sont les objets que les lois des empereurs, que les édits et déclarations de nos rois, les arrêts des parlements, antérieurs aux nouveaux troubles, les canonistes, les théologiens, les jurisconsultes renvoient à l'évêque comme seul compétent? N'est-ce pas la doctrine, les règlements de discipline, les sacrements, la prédication de l'Évangile, l'institution canoni-

(1) L'abbé de la Feuillade exposant, en qualité de promoteur, les maximes de l'Église gallicane. PEY, t. III, pag. 12.

que, le culte divin? objets qui sont tous caractérisés par cette *fin principale* (1) »,

Voilà la règle : pour qu'un objet appartienne à l'ordre spirituel et tombe sous la compétence de l'Église, il faut qu'il ait une *fin spirituelle*, par sa nature même. Et Pey ajoute qu'il n'y a pas d'autre moyen pour distinguer l'ordre auquel appartient un objet et fixer la compétence qui le concerne (2).

La distinction des deux ordres et la compétence respective des autorités qui y correspondent, devant être déterminées par la nature même ou la fin, soit spirituelle soit temporelle de l'objet, Pey fait remarquer que de là ressortent deux points : 1° que l'Église et les papes n'ont d'autorité souveraine que dans les choses purement spirituelles de leur *nature;* 2° que l'utilité qu'aurait pour la religion une chose non spirituelle *de sa nature*, ne peut étendre sur cette chose la compétence spéciale de l'Église.

Il est permis d'en induire que si, par *des motifs de convenance*, l'Église s'occupe de quelqu'un de ces objets, non spirituels de leur nature, elle le fait, non par droit de compétence directe, mais par suite d'un rôle exceptionnel et secondaire résultant des circonstances; qu'alors, sortant de sa compétence véritable, elle est dans

(1) PEY, *de l'Autorité des deux puissances*, t. III, pag. 26.
(2) IDEM, *ibid.*, pag. 11.

les mêmes conditions que toute réunion d'hommes, par conséquent faillible; qu'ainsi, sur ces matières, elle peut parfaitement changer d'avis, sans que son autorité doctrinale soit en jeu, et son infaillibilité spirituelle compromise. Nous verrons tout à l'heure les applications qui doivent être faites de cette règle à la question qui nous intéresse.

§ 3. — Les objets ayant une fin spirituelle sont les seuls qui appartiennent à la compétence de l'Église.

Les objets ayant une fin spirituelle sont donc les seuls qui appartiennent à la compétence de l'Église. Qu'entend-on par une fin spirituelle, par opposition à fin temporelle? Les auteurs n'ont guère pris la peine d'en donner une définition précise; et cependant, au fond, personne ne s'est mépris sur le caractère spirituel ou temporel d'un objet, quand on a consenti à le classer, non par ses caractères externes ou son *utilité*, mais par sa nature. C'est qu'on sait très bien qu'un objet est religieux par sa nature, quand il concerne un rapport des hommes avec Dieu en vue de leur destinée future, ou, pour nous servir de la langue des théologiens, en vue du salut. « Lancelot définit le droit canonique, le droit qui dirige les actions des hommes à la béatitude éternelle, » « Gerson enseigne que la puissance ecclésiastique est celle que Jésus-Christ a don-

née à ses apôtres, pour l'édification de l'Église, en vue du salut éternel (1). »

Ce ne sont pas seulement les catholiques et les chrétiens qui, se fondant sur la nature des choses, ont affirmé un droit spirituel distinct. L'esprit humain a toujours fait une classe à part de ces questions religieuses; même dans le monde païen où le culte faisait partie du droit national, la science religieuse ne formait pas moins une science distincte se rapportant aux destinées futures de l'homme. Sous le nom de *religion naturelle*, les philosophes embrassent les mêmes problèmes qui font l'objet des religions positives proprement dites; les moyens de solution peuvent différer, mais les questions sont les mêmes; et les philosophes, comme les chrétiens, les distinguent des questions de l'ordre temporel, par leur nature propre ou par leur fin spirituelle.

Du reste, les philosophes et les chrétiens n'ont-ils pas le même intérêt politique à distinguer ces objets des objets temporels, afin d'arrêter l'autorité de l'État devant les droits religieux de la personne humaine? Si ces droits religieux n'appartenaient pas à un ordre essentiellement et parfaitement distinct, tous les défenseurs du droit moderne, c'est à dire de l'indépendance religieuse du citoyen, poursui-

(1) Pey, *de l'Autorité des deux puissances*, t. III, pag. 31.

vraient, aussi bien que les chrétiens, un but chimérique.

Tout le monde est donc d'accord sur ce point : que l'ordre religieux est distinct et reconnaissable; que les objets qu'il embrasse se caractérisent par leur fin spirituelle; et que la fin spirituelle se rapporte aux destinées futures de l'homme.

Lors donc que les théologiens s'occupent d'énumérer et de classer les vérités qui sont de la compétence de l'Église, et enseignées par elle avec autorité, ils supposent toujours que ces vérités se rapportent *directement* à l'ordre spirituel, ou que ces objets ont une fin spirituelle. Ainsi, quand on dit que « la *doctrine* est de la compétence de la puissance spirituelle, et que cette proposition est de foi (1), » on sous-entend *doctrine religieuse*. Il est ici question de la doctrine, c'est à dire des principes, par opposition aux applications plus ou moins éloignées qui s'en peuvent faire, et l'on enseigne que les *principes religieux* sont essentiellement de la compétence de l'Église.

Le passage suivant rend manifeste la pensée de l'auteur : « Tout ce qui, dit Pey, se rapporte *immédiatement et de sa nature à la religion*, est de la compétence de la puissance spirituelle. La maxime vient d'être prouvée. Or, la doctrine (il

(1) Pey, *de l'Autorité des deux puissances*, t. III, pag. 58.

faut évidemment ajouter religieuse) se rapporte immédiatement et de sa nature à la religion; elle a pour fin la propagation et la conservation de la foi et la sanctification des peuples. Donc la doctrine est de la compétence de la puissance spirituelle (1). »

§ 4. — Même règle quand il s'agit du gouvernement de l'Église.

Cette condition d'un ordre spirituel et d'une fin spirituelle est également supposée quand, au lieu de la doctrine professée, il s'agit du gouvernement de l'Église. Il est naturel que l'Église, chargée d'enseigner la doctrine religieuse, ait aussi le pouvoir de se gouverner elle-même et de régler tout ce qui a rapport aux rites sacrés; mais à la condition qu'elle se renferme dans son ordre spirituel. C'est pourquoi la discipline de l'Église est de la compétence de la puissance spirituelle. « Cette proposition est de foi (2). »

« La discipline de l'Église regarde ou les cérémonies de la religion ou la sainteté des mœurs; or ces deux objets se rapportent immédiatement à une *fin spirituelle;* ils sont donc de la compétence de l'Église. L'art. 34 de l'édit

(1) Pey, *de l'Autorité des deux puissances*, t. III, pag. 58.
(2) Idem, *ibid.*, pag. 64.

de 1695 porte que la *connaissance des causes concernant les sacrements, les vœux de religion, l'office divin, la discipline ecclésiastique, et autres* PUREMENT SPIRITUELLES, appartiendra au juge d'Église (1). »

L'auteur en tire les conséquences logiques : « C'est donc à l'évêque : 1° à régler le culte divin, à ordonner les prières publiques, à en déterminer l'objet, le genre, la manière et à y présider. Les missels, les bréviaires, les rituels, ce qui regarde la décoration de l'Église, l'heure des offices, la décence et la forme des ornements, les fonctions du sacré ministère, et la conduite des ministres, sont donc aussi de son ressort, comme le prince règle ce qui regarde son service, et juge tout ce qui concerne son gouvernement (2). « 2° C'est aux évêques à statuer sur la sépulture ecclésiastique, sur les prières et cérémonies saintes qui en sont une dépendance (3). » « 3° C'est à l'évêque à régler le culte des saints. L'hommage qu'on leur rend se rapporte à Dieu, comme à la source et à la fin de toute sainteté. C'est à l'Église à proposer à la piété des peuples ces héros chrétiens qui méritent après leur mort un culte public, à procéder à leur canonisation, à connaître de leurs

(1) PEY, *de l'Autorité des deux puissances*, t. III, pag. 64 et 65.
(2) IDEM, *ibid.*, pag. 68.
(3) IDEM, *ibid.*, pag. 70.

miracles, à vérifier leurs reliques, à prescrire la manière dont ils doivent être honorés (1). » 4° C'est à l'évêque à ordonner certaines œuvres de religion, instituées pour nourrir la piété des fidèles, comme le jeûne, l'assistance à la messe, et certaines autres pratiques qui regardent la perfection chrétienne (2). »

§ 5. — Résumé des règles sur la compétence respective

En résumé, l'objet de l'enseignement de l'Église appartient à l'ordre spirituel; il est triple; il concerne la doctrine proprement dite, la discipline et les mœurs : 1° La doctrine, relative aux vérités ayant une fin spirituelle; 2° La discipline, relative à la vie de la société spirituelle; 3° Les mœurs, c'est à dire l'ensemble des devoirs, *en vue du salut;* car toujours il est sous-entendu qu'une chose n'intéresse directement l'Église et n'est de sa compétence, qu'en tant que cette chose se rapporte au salut, qu'elle a une fin spirituelle.

Mais, comme il ne peut y avoir deux morales, l'une en vue du salut, l'autre en vue de la vie dans la société temporelle, il se trouve qu'en conservant les grands principes de la morale, l'Église les conserve à la fois pour elle-même et

(1) PEY, *de l'Autorité des deux puissances*, pag. 70.
(2) IDEM, *ibid.*, pag. 71.

pour les sociétés politiques. Du reste, ce n'est pas sur ces questions de morale que peuvent s'élever des conflits et quant à la doctrine et quant à la compétence; car nous avons rappelé plus haut que la morale chrétienne est devenue la morale universelle. Sous ce rapport, christianisme et civilisation sont deux termes synonimes.

Sauf ces grands principes de morale, qui dominent tous les rapports sociaux, quels que soient les régimes politiques et les formes de gouvernement, l'Église n'a jamais eu mission de s'occuper de l'organisation et des intérêts de la société temporelle, n'ayant de compétence que dans l'ordre spirituel.

Mais du moins, dit-on, elle s'en occupe pour poser certains principes qui sont le fondement des sociétés; ainsi : l'origine divine des pouvoirs politiques, l'obéissance que le citoyen doit à ces pouvoirs. Si l'on y regarde de près, on verra qu'en posant ces vérités, bien loin de s'immiscer dans la vie des sociétés politiques et de s'attribuer une compétence temporelle, c'est par là que l'Église décline toute compétence dans cet ordre, et qu'elle affirme la distinction radicale des deux sociétés et des deux pouvoirs; car, en disant que les pouvoirs politiques ont leur racine en Dieu, elle les déclare indépendants d'elle; et en faisant au citoyen le devoir d'obéir au souverain temporel, elle se déclare sans au-

torité sur lui dans cet ordre. Ce n'est pas l'Église, qu'on le comprenne bien, qui investit le pouvoir de son caractère divin, ni qui crée le devoir du citoyen. Elle ne fait que constater que ce pouvoir d'une part et ce devoir de l'autre résultent de la nature même de la société temporelle, qui possède toutes ses conditions d'existence, abstraction faite et indépendamment de l'Église.

Ainsi l'Église n'a qu'un domaine, le domaine spirituel, qu'il s'agisse de doctrine ou qu'il s'agisse de discipline. Toujours les vérités doctrinales et les pratiques sur lesquelles l'Église affirme sa compétence, se rapportent à des objets ayant directement *une fin spirituelle.*

LIVRE DEUXIÈME

DE LA COMPÉTENCE DIRECTE

Cette condition de fin spirituelle se retrouve invariablement, quand les théologiens s'occupent de classer les objets qui intéressent la foi, au point de vue de la source d'où ils émanent, et, par suite, du degré de soumission qui leur est dû.

En fait de compétence, il ne faut par confondre l'attribution de compétence avec le degré d'autorité du pouvoir compétent. On est trop porté à croire que, par cela même que l'Église est compétente sur un point, à l'exclusion du pouvoir temporel, elle est sur ce point omnipotente et infaillible. C'est une grave erreur. En vertu de la distinction du spirituel et du temporel, l'Église est seule compétente dans les choses spirituelles, et elle a le droit d'interdire aux pouvoirs temporels toute immixtion dans cet ordre;

mais cela ne veut pas dire que tout ce qu'elle décide et règle dans cet ordre, oblige au même degré le croyant et la lie elle-même. En d'autres termes, sa compétence sur un objet n'implique pas son infaillibilité sur cet objet. Pour que l'Église soit compétente sur un objet, il suffit que cet objet appartienne, par sa nature, à l'ordre spirituel; pour qu'elle soit infaillible sur cet objet de sa compétence, il faut certaines conditions déterminées.

CHAPITRE PREMIER

CONDITIONS DE LA COMPÉTENCE

—

§ 1er. — Quatre classes de vérités

Quelles sont ces conditions? Ici encore, nous laissons la parole aux théologiens.

« Toutes les vérités *chrétiennes*, soit qu'elles consistent en de pures affirmations intellectuelles, soit qu'elles consistent en actes (ou, comme disent les théologiens, vérités *spéculatives* ou vérités *pratiques*), se divisent et se distinguent en quatre classes (1) : » 1° Les vérités *divines* et *catholiques;* 2° les vérités purement

(1) HOLDEN. *Divinæ fidei analysis*, pag. 36.

catholiques; 3° les vérités *canoniques;* 4° les vétés *théologiques.*

Les premières sont « celles qui reposent *évidemment* et *immédiatement* sur la révélation ou sur l'institution divine, et qui, se conservant sans interruption de siècle en siècle, forment une tradition universelle affirmée par la société chrétienne de tous les temps, jusqu'à l'Église présente (1). »

Les vérités de la seconde classe sont « celles qui, toujours, sans contestation, reçurent l'universel assentiment de l'Église, et qui, quoique n'étant pas, à proprement parler, *divines* et révélées, s'appuient cependant sur la tradition universelle (2). »

A la troisième classe appartiennent « certaines vérités qui servent de canon et de règle à l'Église, et auxquelles pour cela on doit une certaine obéissance. De ce nombre sont certaines choses définies par les conciles généraux ou par les souverains pontifes, que l'Église reconnaît n'avoir reçues ni d'une révélation divine, ni d'une tradition universelle *immédiate* et explicite. En effet, les conciles généraux et quelquefois les souverains pontifes, non seulement ont affirmé et prononcé, contre des hérétiques et des schismatiques, des choses qu'ils déclarent tenir

(1) Holden, *Divinæ fidei analysis*, pag. 37.
(2) Idem, *ibid.*

de la révélation divine, mais encore quelquefois, pour faire cesser des divisions entre les orthodoxes au sein de l'Église, ont défini et déterminé des choses qui ne se rapportent en aucune façon à l'ordre chrétien (ad rem christianam); on trouve quelques exemples de ces décisions, soit dans les décrets des conciles généraux, soit dans les bulles et constitutions des souverains pontifes; et ces décisions ne se rapportent pas seulement à des objets qui regardent la discipline de l'Église, mais aussi à des objets qui appartiennent au pur domaine de l'esprit (1). »

Enfin, les vérités de la quatrième classe sont, « dans la masse des questions livrées à la libre discussion des hommes, celles, en petit nombre, mais clairement désignées par les théologiens, qui se déduisent manifestement des principes de la foi ou des vérités de la première et de la seconde classe (2), »

§ 2. — Pour qu'une vérité soit de foi, deux conditions sont nécessaires : la révélation — la tradition constante.

Pour qu'une vérité soit *de foi*, il faut deux conditions : 1° que le sujet en soit révélé de Dieu, et que l'Église universelle l'ait accepté et *compté* parmi les choses révélées; 2° que la tradition universelle, se continuant sans interrup-

(1) Holden, *Divinæ fidei analysis*, pag. 38.

(2) Idem, *ibid.*

tion de siècle en siècle, l'ait toujours maintenue, dans toute l'Église catholique, avec ce caractère de *vérité révélée.*

1° La révélation est donc la source unique de la foi; ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a de vérités certaines pour l'homme que les vérités révélées. On sait que les docteurs chrétiens admettent la suffisance de la raison pour la connaissance des vérités premières, telles que l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, et en général des vérités dont l'ensemble constitue ce qu'on a coutume d'appeler la religion naturelle. Mais cela veut dire que l'Église, en tant qu'autorité spirituelle, ne parle qu'au nom de la révélation; elle est la parole continuée du révélateur; et lorsqu'elle affirme l'une de ces vérités qui appartiennent en même temps à la religion naturelle et à la doctrine chrétienne, c'est en tant qu'elle l'a reçue de la révélation. quant aux affirmations, spéculatives ou pratiques, qui ne viennent pas directement de la révélation, bien qu'elles émanent du saint-siége, ou même de conciles généraux, si respectables qu'elles soient et admises dans l'Église sous le nom de vérités *canoniques*, elles ne sont pas de foi proprement dite; et nous avons vu qu'on ne leur doit qu'une *certaine obéissance.* Sous le bénéfice de ces explications, il est vrai de dire que la révélation est l'*unique source de la foi.*

2° Il fallait un moyen de perpétuer la révélation en empêchant que la doctrine révélée ne subît aucune altération. Ce moyen, c'est la *tradition*. Et cette tradition doit présenter trois caractères inséparables : l'unanimité, l'universalité, l'antiquité (quod omnes, quod ubique, quod semper). Ainsi, la parole du révélateur se trouve portée, par une chaîne non interrompue, à tous les points du temps et de l'espace. Cette tradition ayant pour objet une chose révélée s'appelle *tradition divine*.

La tradition divine contient toute la doctrine révélée, en même temps que les *rites* du culte sacré que l'Église a toujours cru avoir été institués par le Christ lui-même. C'est là le domaine de la foi proprement dite. C'est pourquoi, dit Holden, pour qu'une vérité soit un dogme de foi divine et catholique, il ne suffit pas qu'elle soit séparément dans l'une ou l'autrede ces conditions, ou d'être une chose révélée, ou d'être transmise par une tradition universelle, mais il est nécessaire qu'elle réunisse les deux conditions (1).

Il en résulte que les articles ou dogmes de foi *divine* et *catholique* sont en très petit nombre.

Indépendamment des choses révélées ou instituées par le fondateur, il en est qui datent des temps apostoliques, et que l'Église a toujours enseignées et observées à ce titre. La tradi-

(1) HOLDEN, *Divinæ fidei analysis*, pag. 95.



tion qui les concerne s'appelle tradition *apostolique*.

Enfin, il est des choses qui ne doivent leur origine ni au Christ ni aux apôtres, mais que l'Église reconnaît avoir été instituées soit par quelque concile, soit par quelque pape. La tradition relative à ces vérités appelées *canoniques* (1) se nomme tradition *ecclésiastique*.

Les dogmes de foi, constituant la doctrine proprement dite, sont tous dans la *tradition divine*. Les deux autres traditions ne peuvent concerner que les rites ou la discipline.

Les choses qui sont contenues dans la tradition *divine* sont absolument *immuables*. En effet, dit Holden, celui-là seul qui a fait la loi ayant le pouvoir de l'abolir, ce que le Christ a établi, le Christ seul peut l'abroger.

Quant aux choses qui se rapportent à la tradition seulement *apostolique*, elles peuvent être changées et abolies par l'Église universelle. On peut citer comme exemple le précepte apostolique de s'abstenir de viandes étouffées (2).

A plus forte raison l'Église peut-elle changer les choses qui sont dans la tradition purement *ecclésiastique*. « Il est évident dit Holden, que l'autorité qui les a établies peut toujours les abolir; ainsi la communion donnée aux enfants;

(1) Voy. ci-dessus pag. 95 et suiv.

(2) HOLDEN, *Divinæ fidei analysis*, pag. 96.

la communion sous une espèce ou sous les deux (1) ».

CHAPITRE II

COMPÉTENCE DE L'ÉGLISE QUANT AUX MOYENS DE SE CONSERVER ET DE FONCTIONNER.

Indépendamment de sa compétence sur la doctrine spirituelle, sur les règles de sa discipline intérieure et sur les principes de la morale, l'Église, société visible, extérieure, doit naturellement posséder en elle-même les moyens de vivre et de se manifester. D'où sa compétence : 1° pour choisir les moyens les plus propres à assurer l'existence de ses ministres et à pourvoir aux frais du culte; 2° pour régler le mode et l'opportunité de ses assemblées législatives ou conciles. Il est naturel, en effet, que l'Église soit juge de ce qui convient le mieux dans l'un et l'autre cas.

Mais c'est par là que l'Église rencontre la société temporelle et la compétence du pouvoir qui représente cette société.

Pour ce qui est des moyens de pourvoir aux frais du culte et à la subsistance du clergé, nous sommes en plein dans la question de la pro-

(1) HOLDEN. *Divinæ fidei analysis*, pag. 96.

priété, de la possession du sol, de la mainmorte, question qui intéresse essentiellement la société temporelle. Il en est de même des assemblées ecclésiastiques; comme toute réunion d'hommes mettant en question l'ordre social, elles ne peuvent laisser indifférente l'autorité publique.

§ 1er. — Conflits. — Qui est-ce qui fixe les limites de la compétence.

Or, en cas de conflit des deux sociétés, dans ces divers points de contact, qui est-ce qui décidera?

Les défenseurs exclusifs des droits de l'Église croient avoir tout dit, quand ils ont posé ce principe que c'est à l'Église qu'il appartient de fixer les limites de sa compétence. Oui, ce principe est vrai. Mais, quel en est le sens? Il signifie que l'Église, ayant mission d'affirmer et de conserver une doctrine, peut seule : 1° déterminer quelles sont les questions qui doivent faire partie de cette doctrine; 2° régler les conditions qui la rendent propre à remplir son rôle de conservation et de propagande. Ainsi, être compétent dans un domaine, et fixer les limites de cette compétence, c'est une seule et même chose. Tout pouvoir qui a une compétence se trouve dans les même conditions.

Le pouvoir temporel, n'ayant rien à affirmer

en fait de doctrine, n'a, en cela, à fixer aucune limite de compétence. Mais, ayant à faire fonctionner la société temporelle, il a compétence pour déterminer les conditions d'existence de cette société, et par conséquent pour fixer les limites jusqu'où s'étendent les intérêts et les besoins de cette société ; car, sans ce droit, comment s'opposerait-on aux empiétements?

Être compétent et être juge de la compétence, cela ne veut pas dire qu'on ne peut pas se tromper, mais tout simplement que ce n'est à nul autre pouvoir que le pouvoir compétent qu'il appartient de mettre une question dans le domaine de cette compétence. Ainsi, personne que l'Église, quant à la doctrine, n'a à décider si telle vérité doit ou non faire partie de son symbole; et, quant à son gouvernement, personne qu'elle n'a à décider si tel moyen lui est ou non nécessaire. Par exemple, si l'Église pense que tel mode de propriété est le plus propre à assurer l'existence et l'indépendance de ses ministres, évidemment le pouvoir temporel serait mal fondé à lui dire : « je sais mieux que vous le mode qui vous convient et je vous l'impose. »

De même, si l'Église juge qu'il est bon que ses pasteurs s'assemblent dans certaines conditions, pour délibérer sur les intérêts de la religion, le pouvoir temporel n'a aucune autorité pour lui dire : « Vous vous trompez; j'estime

que vos pasteurs doivent se réunir dans d'autres conditions, ou même ne doivent pas se réunir du tout. » Renfermé dans son domaine propre, il ignore ce qui est bon et convenable dans le domaine de l'Église, qu'elle soit ou non infaillible sur les objets dont il est question.

Mais comme, à son tour, le pouvoir civil est juge, et seul juge, de ce qui touche à l'ordre public, voilà donc en présence deux pouvoirs contradictoires, deux forces irréductibles?

Invoquera-t-on cet argument, si en faveur au moyen âge, que le spirituel étant supérieur au temporel, en cas de conflit, le second doit s'incliner devant le premier? Cet argument est sans valeur aujourd'hui qu'il est admis sans conteste que chacune des deux sociétés a en elle sa raison d'être, qu'elle est indépendante dans son ordre, et qu'il n'y a entre elles aucun rapport de domination et de subordination. Il ne faut pas oublier d'ailleurs qu'il ne s'agit pas de la doctrine, mais bien de questions relatives et d'intérêts variables, où l'Église, quoique compétente, n'est pas infaillible; ce qui autorise et légitime d'autant plus la résistance du pouvoir civil sur le terrain où il est compétent.

Enfin, ce qu'il importe surtout de remarquer, c'est que les moyens employés par l'Église, dont il s'agit ici, sont des moyens empruntés à l'ordre temporel; et c'est là un point essentiel et décisif. Ne serait-il pas étrange que l'autorité

religieuse, en faisant ces emprunts à l'ordre temporel, frappât en quelque sorte d'interdit le pouvoir politique, et suspendît à son gré le fonctionnement des institutions sociales? Pour se conserver et fonctionner, l'Église ne peut avoir le droit de porter atteinte aux conditions d'existence de la société civile.

§ 2. — Vrais principes quand il s'agit de moyens empruntés à l'ordre temporel.

Nous croyons être dans le vrai en posant ce principe : lorsque l'Église adopte, à titre de moyen de conservation et de gouvernement, un élément qui appartient par sa nature à l'ordre temporel, comme la *propriété* et tout ce qui en est la conséquence, ou qu'elle accomplit un acte qui intéresse cette société temporelle, par exemple une réunion plus ou moins nombreuse à un moment donné et dans un lieu déterminé, elle ne le peut faire qu'à la condition de respecter les pouvoirs compétents et de subordonner ses pratiques aux convenances de l'ordre social établi.

C'est ici que s'applique la règle, posée par Bossuet et les docteurs, que l'utilité qu'une chose peut offrir à l'Église, ne suffit pas pour rendre l'Église maîtresse de cette chose, au préjudice d'intérêts opposés et à l'encontre des pouvoirs chargés de sauvegarder ces intérêts;

car, si l'utilité suffisait pour attribuer une pareille autorité à l'Église, il n'y aurait pas de raison pour que, sous prétexte d'utilité, elle n'envahît tout le domaine temporel.

Sur la question de la propriété, par exemple, assurément, nul ne peut nier que l'Église ait le droit de posséder. Ses propriétés sont respectables comme celles de tous autres; mais elle ne peut exciper de sa position exceptionnelle, d'un long usage et de ses convenances particulières, pour se soustraire aux règles générales sur la propriété, établies par l'autorité sociale, seule compétente. L'Église, en cela, doit se subordonner aux conditions communes qui lui sont faites. Il peut arriver qu'elle ait à souffrir de ces conditions, aggravées même peut-être par suite d'injustes défiances dont elle serait l'objet; comme aussi, il peut arriver que ses plaintes contre des transformations imposées par les circonstances à sa situation économique, soient le résultat d'erreurs et de préjugés de sa part. Elle peut se tromper sur ces points, bien qu'ils soient de sa compétence; de même que l'État peut se tromper dans le choix qu'il fait de ses conditions d'existence.

Quoi qu'il en soit, l'Eglise n'a qu'une conduite à tenir : inflexible dans sa doctrine, elle doit se plier, le plus possible, quant à ses moyens humains, aux convenances des divers États temporels. Elle doit prendre garde qu'en voulant sau-

ver telle combinaison temporelle dont elle a eu longtemps le privilége, elle ne mette obstacle aux progrès légitimes de la société civile. Ces luttes, aussi nuisibles, le plus souvent, aux intérêts de l'ordre religieux qu'à ceux de l'ordre politique, commandent, dans tous les cas, à l'Église une grande réserve; car l'histoire a montré que des transformations qu'elle avait d'abord considérées comme funestes, ont tourné à son avantage. Ainsi, l'Église de France, dépouillée de ses antiques propriétés de mainmorte, n'a-t-elle pas à se féliciter de se trouver, sur ce point, par l'effet d'une profonde révolution, en harmonie avec les nouvelles conditions économiques de la science moderne?

La règle de la compétence est la même en ce qui concerne les assemblées ecclésiastiques. Évidemment, nous le répétons, l'Église est seule compétente pour juger de l'opportunité de ses réunions, au point de vue de ses propres intérêts spirituels. Si l'État prétendait juger à sa place de cette opportunité, il empiéterait sur le domaine religieux. Mais, l'État étant juge de l'opportunité de ces réunions au point de vue de l'ordre public dont la surveillance lui est confiée, c'est à lui, et à lui seul, qu'il appartient d'estimer si, à un moment donné, telle réunion, en un lieu déterminé, n'offrira pas des inconvénients et des dangers.

Est-ce empiéter sur la compétence de l'Église?

Non, c'est rester dans l'ordre où l'Etat est compétent et seul compétent. Là encore et surtout s'applique la règle que l'*utilité* que l'Église peut retirer d'un fait ne saurait lier les mains au pouvoir social, quand ce fait touche aux conditions de l'ordre temporel. Dans ce conflit, comme dans celui relatif à la propriété, il peut y avoir injustice, ou d'un côté ou de l'autre, et quelquefois des deux côtés en même temps, par suite de défiances réciproques, et de l'opiniâtreté que la lutte engendre presque toujours. Mais l'Église doit se montrer patiente, réservée et résignée, et tâcher, par sa sagesse, par sa tolérance et sa charité de préparer l'opinion à contempler sans inquiétude et sans trouble ces réunions pacifiques du sacerdoce chrétien.

§ 3. Résumé des droits et devoirs de l'Église.

Au fond, on le voit, ces conflits laissent intacte la compétence réelle de l'Église. Ce qui produit l'illusion, c'est que les deux pouvoirs se rencontrent au sujet d'un même fait, et qu'au premier aspect ils semblent opposer compétence à compétence. Mais l'illusion s'évanouit dès qu'on remarque que, s'il s'agit du même fait, c'est à des points de vue parfaitement distincts, dont l'un crée une compétence dans l'ordre spirituel, et l'autre point de vue, une compétence aussi incontestable dans l'ordre temporel.

Sans doute, quand cette double et respective compétence donne lieu à des difficultés, nous avons dit qu'il fallait que, du côté de l'Église surtout, vinssent les dispositions conciliantes et les concessions, parce que, en définitive, ces difficultés sont le résultat des emprunts que l'Église est obligée de faire à l'ordre temporel. Il suffit, et c'est ce que nous avons voulu démontrer, que l'Église garde sa compétence propre et exclusive dans l'ordre spirituel, et quant à la doctrine, et quant au gouvernement, et que, sur ce terrain, elle seule fixe les limites de cette compétence.

Dans ces limites, voici ses droits, que nous rappelons en les résumant : elle arrête les formules de son symbole et règle ce qu'elle juge utile à sa propre vie et à l'intérêt religieux de chacun de ses membres, sans qu'elle ait à rendre compte à aucun autre pouvoir. Mais, toute compétente qu'est l'Église, dans l'exercice de son droit, elle est soumise à des conditions :

S'agit-il de la doctrine, des principes de la morale et de la discipline, nous avons vu quelles conditions sont requises pour que ses décisions soient considérées comme infaillibles et irréformables; quels sont, au contraire, les objets qu'elle règle, mais sans que ses décisions possèdent un caractère immuable.

S'agit-il d'emprunts faits par l'Église, pour des motifs d'utilité, à des institutions de l'ordre

temporel, ou d'actes de sa vie extérieure, qui intéressent cet ordre temporel, elle procède en raison des circonstances, se gardant bien, sous prétexte de sa propre utilité, de prétendre se faire juge des conditions politiques ou économiques qui conviennent aux divers peuples.

CHAPITRE III

OPINION EXCESSIVE ET ANTISOCIALE QUANT AUX MOYENS EMPRUNTÉS PAR L'ÉGLISE A L'ORDRE TEMPOREL.

Nous avons besoin d'insister sur ce dernier point. Plus que jamais on tend à faire triompher une doctrine excessive et, nous osons le dire, antisociale, au sujet de ces moyens empruntés par l'Église à l'ordre temporel. Sous l'empire de préoccupations exclusives et passionnées, on oublie que ces moyens varient nécessairement suivant les temps, les lieux, les circonstances, le degré de civilisation où se trouvent les sociétés humaines au milieu desquelles vit l'Église. Pour sauver des institutions vieillies et en désaccord avec l'ordre social moderne, on prétend poser cette règle que lorsque l'Église déclare nécessaire à son indépendance un moyen temporel, la société civile doit subir cette situation exceptionnelle, l'emploi de ce moyen portât-il atteinte à l'un des

éléments essentiels du droit national; que tâcher de s'y soustraire, ce serait se mettre en révolte contre le droit inviolable et imprescriptible de l'Église.

Nous n'hésitons pas à repousser cette théorie comme irrationnelle et subversive de tout ordre humain et divin. Et nous lui opposons la règle suivante : c'est qu'un moyen emprunté par l'Église à l'ordre temporel ne peut être affirmé bon en soi et indispensable à l'existence et à l'indépendance de l'Église, si ce moyen implique la négation d'un droit essentiel dans l'ordre temporel. De même qu'on ne peut admettre qu'il entre dans la constitution rationnelle et nécessaire des sociétés humaines quelque condition inconciliable avec quelque droit essentiel à la société spirituelle. Comme tout est harmonique dans les œuvres divines, on est en droit d'affirmer *à priori* qu'il ne peut entrer dans les conditions d'existence de l'une et l'autre société, rien qui se contredise.

§ 1. — Application de cette fausse doctrine à la question de la papauté temporelle.

En regard de ce principe, se présente naturellement à la pensée cette institution de la papauté temporelle, en vue de laquelle surtout sont invoquées les fausses théories que nous combattons. Suivant la règle d'ordre harmonique qui, d'après nous, doit dominer le débat,

il suffit qu'il soit admis que le droit de disposer de ses destinées entre dans les conditions essentielles d'existence de toute société temporelle, ce qui n'est autre chose que la souveraineté nationale, pour qu'on soit mal fondé à déclarer la possession d'un État pontifical absolument indispensable à l'Église; car ce serait la confiscation du droit souverain du peuple romain, et par conséquent l'aveu que l'Église ne peut accomplir pleinement ses destinées qu'en violant un droit essentiel dans l'ordre temporel.

Que, dans l'état de confusion où se sont trouvées les sociétés européennes pendant le long et et laborieux enfantement du monde nouveau, l'Église ait jugé prudent d'ajouter à l'autorité morale du souverain pontife le prestige d'une royauté humaine, on peut le concevoir. Mais proclamer cet expédient indispensable; mais jeter une sorte d'interdit sur les peuples italiens, parce que, voulant être enfin une nation, ils revendiquent leur capitale naturelle; mais lancer l'anathème contre ceux qui, frappés des transformations subies par l'ordre européen, déclarent que la souveraineté pontificale, désormais inutile, est devenue un obstacle à la civilisation et une source de difficultés pour l'Église elle-même... agir ainsi, c'est dénaturer le droit et la fonction de la puissance spirituelle. C'est mettre dans la question un élément absolu et immuable qui ne lui appartient pas. Et nous

ajoutons que procéder d'une façon aussi affirmative, c'est faire ce que l'Église n'a jamais fait.

Si tranchants, du reste, qu'aient été les modernes défenseurs de la papauté temporelle, ils n'ont pu dépasser certaines limites. Qu'on parcoure leurs œuvres les plus retentissantes, dans aucune vous ne verrez qu'on ait osé attribuer à la souveraineté pontificale le caractère essentiel et irrévocable d'un dogme ou d'une institution établie par le révélateur lui-même, et par conséquent, d'après les règles ci-dessus établies, irréformable. Le plus qu'on ait pu faire, c'est de déclarer que si ce n'est pas un dogme, « c'est un fait protégé par un dogme » (1).

Mais les mots et les assimilations ne peuvent changer la nature des choses. Ce qui est vrai, c'est que cette institution ne remonte ni au Christ, ni aux temps apostoliques ; qu'elle est, au contraire, de date relativement récente ; qu'elle n'appartient pas par sa nature à l'ordre spirituel ; qu'elle appartient, au contraire, à l'ordre temporel ; qu'elle est du nombre de ces moyens que l'Église emprunte à cet ordre temporel par des motifs d'*utilité ;* que l'Eglise peut toujours, à tous les moments de l'histoire, peser de nouveau ces raisons d'utilité, restant libre,

(1) Voy. une brochure de Mgr Gerbet, intitulée *Observations de Mgr l'évêque de Perpignan, au sujet des attentats dirigés contre la souveraineté temporelle du pape.* — Paris, Gaume, 1859.

onstances, de conserver ce moyen donner l'emploi; que c'est donc une e grave que de prétendre, sur ce *à tout jamais* l'Église, quand, pour elle se trouve en conflit avec les droits des ... étés humaines.

Les efforts combinés de la chaire et de la tribune ne sauveront pas ce qui est destiné à périr. C'est en vain que, pour écarter les revendications italiennes, un illustre orateur chrétien a répudié avec une sorte de dédain l'argument qui s'appuie sur les éléments constitutifs et les droits essentiels des nationalités. Quelle que soit la vraie doctrine sur cette question, tant débattue, des fondements et des conditions naturelles de toute existence nationale, le R. P. Hyacinthe a oublié que c'est une question temporelle; que, par conséquent, ce n'est pas à l'Église qu'il appartient de la résoudre; et que la transporter dans la chaire, c'est se tromper de terrain. Dire à l'Italie, au nom de l'Église : » Vous vous trompez sur les vrais principes des formations nationales, vous avez tort de faire converger vos aspirations unitaires vers telle ville que vous proclamez indûment votre capitale naturelle, » c'est faire intervenir l'Église dans un ordre où elle n'a nulle compétence. Poser toute son argumentation sur de pareilles confusions, c'est la poser dans le vide. Que l'Italie ait tort ou raison dans l'œuvre tempo-

relle qu'elle a entreprise, l'Église l'ignore, et vous l'ignorez comme elle en tant que son ministre; prétendre, vous puissance spirituelle, au nom de principes relatifs à l'ordre temporel, refuser Rome à l'Italie, ce n'est qu'ajouter un sophisme de plus à tous les sophismes déjà accumulés dans ce débat, et perdre la cause que vous voulez servir.

La tribune n'a pas mieux que la chaire inspiré les défenseurs de l'État pontifical. Oui, sans doute, M. Thiers a eu raison de dire que ce serait empiéter sur l'ordre religieux que de faire les sociétés politiques juges des moyens d'existence et de conservation que l'Église trouve bon d'adopter. Mais reprocher un semblable abus de compétence aux Italiens qui réclament à la papauté leur capitale, c'est tout simplement intervertir les rôles; car c'est au contraire l'Église qui, en enlevant à une société humaine une province que cette société affirme être une partie intégrante de sa nationalité, se fait juge d'une question temporelle et empiète ainsi sur un domaine où elle est absolument incompétente. Cet argument, prétendu irréfragable, porte donc à faux et s'évanouit devant cette observation bien simple : non, la politique humaine n'a pas à juger les moyens de gouvernement pratiqués par l'Église, mais à la condition que l'Église cesse d'invoquer cette inviolabilité, quand elle emprunte ses moyens à l'ordre temporel. A son

tour elle deviendrait usurpatrice si, sous prétexte que ces moyens lui sont utiles, elle prétendait déposséder l'autorité sociale de sa compétence légitime et supprimer un droit national.

Il arrivera un moment, et ce moment est moins éloigné qu'on ne pense, où les événements, dans leur inflexible logique, dépouilleront le saint-siége de cette royauté d'emprunt ; et alors, quand on verra l'Église, dans ces nouvelles conditions, plus indépendante, plus respectée, plus réellement souveraine sur les âmes, on rougira des subtilités à l'aide desquelles un zèle exagéré soutient depuis si longtemps cette institution prétendue indestructible ; et les docteurs catholiques, aussi bien que les hommes d'État, trouveront des raisons irréfragables pour démontrer qu'il n'y a rien à regretter, parce que l'indépendance de l'Église et du saint-siége n'a que faire de ce qui n'était après tout qu'un simulacre de royauté.

CHAPITRE IV

L'ÉGLISE EN ABANDONNANT CETTE DOCTRINE SE DÉJUGERA-T-ELLE ?

Et faudra-t-il dire que l'Église se déjuge ? Non, il faudra dire tout simplement qu'à ses yeux l'*utilité* de cette institution a cessé, comme l'utilité de tant d'autres choses, que le clergé avait essayé de maintenir au delà du temps où ces choses avaient leur raison d'être.

En agissant ainsi, l'Église restera dans l'exercice normal de sa compétence.

§ 1er. — Jamais l'Église, pour se créer une compétence sur une question, n'a prétendu changer la nature de cette question.

Il importe d'ajouter, pour achever d'éclaircir cette question d'attribution de pouvoirs, qu'en aucun temps et pour aucun objet, l'Église ne s'est méprise sur les conditions de sa compétence; jamais, afin de s'emparer d'une question et la résoudre à son profit, elle n'a prétendu changer la nature de cette question. Nous nous expliquons :

1° Dans le domaine propre de sa compétence, le domaine spirituel, jamais, pour donner plus d'autorité à ses affirmations, l'Église n'a attri-

bué à une vérité ou à une institution un élément traditionnel qui ne lui appartînt pas réellement. Elle a, pour ce qui est de la source d'où émane chaque point de sa doctrine ou de sa constitution, laissé toutes choses dans leur classe respective. Ainsi, quelque importance qu'eût à ses yeux une institution, si cette institution ne se rattachait pas au Christ lui-même et par suite à la tradition *divine* et *catholique* proprement dite, l'Église ne lui a jamais attribué ce caractère. On savait ainsi quelles étaient les institutions et les pratiques que l'Église pouvait ou non modifier.

2° Jamais l'Église, pour étendre sa compétence, n'a prétendu qu'une question appartenait à l'ordre spirituel, quand, par sa nature, c'était une question temporelle ; elle a toujours laissé à la question son caractère propre. C'est ainsi qu'au sujet des moyens empruntés par l'Église à l'ordre temporel, par des motifs d'utilité, jamais, pour consolider son droit, elle n'a dénaturé une question. Nous en trouvons la preuve, même dans les entreprises les plus exorbitantes des papes du moyen age sur le temporel des États.

Certes, les subtilités et les sophismes ne leur manquèrent pas pour rattacher leur prétendu droit théocratique à quelque principe religieux, comme aujourd'hui les subtilités et les sophismes ne manquent pas pour faire de la souveraineté

pontificale et de l'indépendance spirituelle du saint-siége une cause indivisible. Mais jamais les papes n'ont prétendu que ce droit sur les couronnes était inhérent à leur mission spirituelle; encore moins ont-ils prétendu le tenir du Christ par une investiture directe, comme ils tenaient de lui leur autorité religieuse.

§ 2. — Doctrine soit des papes, soit des conciles sur ce sujet

Si l'on examine de près les décisions, même les plus affirmatives, soit des papes, soit des conciles, sur ce sujet, on n'y trouvera *aucune définition dogmatique ou décret de foi*. Les écrivains les plus autorisés, tels que Fénelon (1), Bossuet (2), Mamachi (3), Pey (4), Fleury (5), Gosselin (6), ont eu soin de faire ressortir le point important. Ils ont montré en effet qu'on avait tort de prendre pour des décisions dogmatiques ce qui avait

(1) Fénelon, *Hist. littér.*, 4e part., art. 2, § 1.

(2) Bossuet, *Déf. décl. gall.*, § 6 et 7, et liv. I, sect. 1, chap. II; liv. III, chap. I et V.

(3) Mamachi, *Origines et Antiquitates ecclesiast.*, t. IV, pag. 244.

(4) Pey, *de l'Autorité des deux puissances*, t. I, pag. 114 et suiv.

(5) Fleury, *Histoire ecclésiastique*, t. XIX, liv. XC, n° 18.

(6) Gosselin, *Pouvoir des papes au moyen âge*, pag. 305 et suiv.

plutôt le caractère de sentences personnelles contre des princes, au sujet d'actes dont l'autorité ecclésiastique se permettait de connaître par une extension abusive de sa juridiction sur les cas de conscience.

Ainsi, « la déposition de l'empereur Henri IV et celle de Frédéric II, qui sont les actes les plus remarquables de ce genre, sont des *faits historiques et non des décrets de foi* (1). » Pey, dit formellement : « La déposition de Frédéric II est un fait, non un décret dogmatique ; et ce fait, qui est personnel à Innocent IV, ne décide rien. La sentence ne fut prononcée qu'en son nom, et en présence seulement du concile, *præsente concilio*, non avec le terme *approbante concilio*, qui se trouve dans les décrets où le concile avait concouru avec le pape. D'ailleurs, il ne s'agissait pas dans ce concile du droit du pontife sur la couronne du prince : ce point fut supposé, quoique mal à propos, mais *jamais agité, jamais défini*. Toute la question se réduisait à savoir si l'empereur était coupable des crimes dont on l'accusait; c'est là-dessus qu'intervint le jugement (2). »

De sorte que si, en fait, le pape commettait un abus de pouvoir, par cela seul qu'il se permettait de juger un prince pour des actes de

(1) GOSSELIN, *Pouvoir des papes au moyen-âge*, pag. 305 et suiv.

(2) PEY, *de l'Autorité des deux puissances*, t. I, pag. 114.

l'ordre temporel, on peut dire que sa sentence gardait le caractère particulier d'une appréciation juridique, au lieu d'affecter le caractère général et décisif d'une définition dogmatique.

Il est vrai que les motifs sur lesquels les souverains pontifes ont appuyé ces sentences, présentent quelquefois un caractère dogmatique et décisif que n'ont pas les sentences elles-mêmes. Mais les théologiens enseignent communément que les raisons employées, *même dans les conciles œcuméniques*, pour établir *un dogme de foi catholique*, n'appartiennent pas toujours à la foi, parce que les conciles ne les proposent pas toujours comme telles (1).

A plus forte raison n'attribuent-ils pas un caractère dogmatique aux motifs allégués par les papes à l'appui de leurs sentences; ces motifs « sont des raisonnements plus ou moins sujets à contestation, et dont les principes ne sont pas donnés, par les papes eux-mêmes, comme des dogmes de foi (2). »

Bossuet, pour bien marquer la différence, dans un acte pontifical, entre ce qui est l'objet

(1) De la Hogue, *de Ecclesia*, pag. 219; — Grégoire XVI, *Il Trionfo della sede e della chiesa*, cap. 24; — Carrière, *de Matrimonio*, t. I, n° 582; — Montagne, *de Censuris seu notis theologicis*, art. 1, *ad calcem prælect. theol. de opere sex dierum*.

(2) Gosselin, *Pouvoir des papes au moyen âge*, pag. 305 et suiv.

d'une définition formelle et ce qui n'est pas *défini*, relève les dispositions de la fameuse constitution de Boniface VIII, *Unam sanctam*, qui semble porter plus loin qu'aucune autre le pouvoir du saint-siége. Or cette constitution ne *décide* qu'un point « qui n'est contesté par aucun catholique, savoir : *que tous les hommes doivent être soumis au souverain pontife de nécessité de salut*, » les princes aussi bien que les simples fidèles; « *mais elle ne définit point*, ajoute Bossuet, qu'on doive lui être soumis même sur les matières temporelles (1). »

Peu importe que les motifs se renferment ou non dans ces limites; l'essentiel est ce que contiennent seules les définitions de l'acte pontifical. Et ces définitions n'ont jamais concerné que l'autorité de l'Église sur les choses spirituelles. « Aussi est-il généralement reconnu, même par les théologiens ultramontains (Mamachi, *ubi supra*), que le sentiment qui attribue à l'Église et au souverain pontife *une juridiction au moins indirecte sur les choses temporelles*, n'a jamais été regardé dans l'Église comme *un dogme de foi*, et qu'il a toujours été permis de discuter là-dessus, comme sur une simple opinion, abandonnée à la liberté des écoles (2). »

(1) Bossuet, pag. 679.

(2) Gosselin, *Pouvoir des papes au moyen âge*, pag. 305 et suiv.

§ 3 — Empiétements auxquels les papes ont dû déjà renoncer

Il ne faut donc pas s'étonner si, sur ces questions abandonnées à la libre discussion, les papes se sont trompés souvent, empiétant abusivement sur le domaine temporel, étendant les effets de leurs sentences sur les actes de la vie civile. Bossuet en montre un frappant exemple dans les effets qu'entraînaient les excommunications au moyen âge. On sait que l'excommunié, simple fidèle ou prince, n'avait pas seulement à subir des peines spirituelles proprement dites, mais qu'il était privé de ses biens temporels; il devenait une sorte de paria dans la société civile; et quand c'était le prince qui était l'objet de la sentence, l'effet de l'interdit s'étendant sur tout le royaume, toute vie nationale était suspendue.

Or, durant ces siècles de confusion, et particulièrement au temps de Grégoire VII, cette opinion sur les effets temporels de l'excommunication était si généralement répandue « que les plus gens de bien et les plus savants hommes, dit Bossuet, renoncèrent aussitôt à l'obéissance de l'empereur Henri IV excommunié par ce pape. » Ce qui n'empêche pas Bossuet de qualifier cette opinion d'*erreur grossière*. « Mais *tout le monde*, dit-il, convient aujourd'hui qu'ils étaient dans une erreur grossière. Car les théo-

logiens s'accordent à dire, et même les décrets des papes prouvent que la défense du commerce avec les excommuniés souffre, par rapport à la société civile, une exception tirée de la nécessité où l'on est de les fréquenter; ce qui ne s'entend pas seulement d'une nécessité absolue et physique, mais même d'une nécessité morale et civile (1). »

Voilà donc un exemple éclatant d'une pratique abusive, imposée pendant des siècles par les papes, et autorisée en toute assurance par la généralité des docteurs catholiques, sur une question qui concerne les choses temporelles, c'est à dire appartenant à un domaine qui n'est pas celui où l'autorité religieuse est compétente.

§ 4. — Il faudra renoncer de même aux derniers empiétements.

On devrait se souvenir de pareils exemples quand il s'agit de questions de même nature, et ne pas s'indigner contre ceux qui voudraient voir également disparaître tout ce qui reste encore des pratiques abusives et barbares du moyen-âge. Ce que dit Bossuet de l'extension qu'on faisait abusivement des effets de l'excommunication aux choses temporelles, n'avons nous pas le droit de le dire de l'emploi *abusif*

(1) GOSSELIN, *Pouvoir des papes au moyen âge*, pag. 221.

qu'on a fait et qu'on prétend faire encore du glaive temporel en faveur des décisions de l'Église? Faire intervenir le bras séculier dans les affaires religieuses, n'est-ce pas confondre le spirituel et le temporel, tout aussi bien que si l'on étend les effets d'une sentence religieuse contre un excommunié aux actes de sa vie civile?

Et, dans cet ordre de questions, parfaitement discutables entre les catholiques, n'avons-nous pas le droit de qualifier de *grave erreur* une *simple opinion*, bien que Bossuet lui-même l'ait professée avec tous les docteurs de son temps? Est-il téméraire de penser qu'aujourd'hui, Bossuet, éclairé par les événements, jugerait logique d'appliquer à la question de la liberté religieuse du citoyen les raisons qu'il invoquait à propos des effets temporels de l'excommunication? Il relirait ce passage de saint Luc, si important à ses yeux : « Un homme du milieu de la foule dit à Jésus-Christ : Maître, dites à mon frère qu'il partage avec moi la succession *qui nous est échue;* et il répondit : O homme! qui m'a établi pour vous juger ou pour faire vos partages! » Il ne faut, ajoute Bossuet, qu'approfondir cette réponse pour conclure que la question touchant la puissance temporelle est entièrement décidée.

Oui, elle est entièrement décidée; et nous ne doutons pas que le grand sens de Bossuet ne

tirât de ce texte le principe de la séparation complète et sincère du spirituel et du temporel, avec toutes ses conséquences; sans en excepter cette institution caduque de la papauté temporelle, qui maintient la confusion des deux ordres dans les mains mêmes du chef de l'Église.

LIVRE TROISIÈME

APPLICATION DES RÈGLES DE LA COMPÉTENCE DE L'ÉGLISE A L'ORDRE POLITIQUE.

—

Ces règles sur la compétence de l'autorité religieuse, et sur l'exercice de cette compétence, vont nous permettre de poser dans leurs vrais termes les graves questions où l'Église est en désaccord avec le droit moderne, et où, bien à tort, on la croit liée par ses précédents. En même temps elles serviront à élucider, incidemment, la question relative à l'intervention que l'Église s'est quelquefois permise dans des sujets scientifiques, et où l'on croit que son infaillibilité a été compromise.

CHAPITRE PREMIER

QUESTION POLITIQUE, OBJET DU DÉBAT

Ces questions se résument en une seule; car on sait, par ce qui précède, que tout le débat

entre le monde moderne et l'Église porte sur la liberté religieuse, ou, si l'on aime mieux, sur la séparation du spirituel et du temporel.

A ce principe, jusqu'ici l'Église a opposé le principe de la religion de l'État.

Quelle est la nature de cette question? Dans quelle classe faut-il la ranger? Entre-t-elle dans la compétence de l'Église? A quel titre l'Église a-t-elle pu s'en occuper? Et, en fait, à quel titre s'en est-elle occupée?

Rappelons avant tout que nous avons mis hors de cause ces principes : que la religion est la base des sociétés, que tout pouvoir vient de Dieu; principes qui sont aussi vrais et aussi pratiqués dans le régime de la séparation du spirituel et du temporel que dans celui de la religion de l'État. Il s'agit spécialement de la *profession* et de la *protection officielle* d'une religion par l'État, soit dans l'intérêt social lui-même, soit dans l'intérêt de la religion.

Le principe de la religion de l'État, et par contre le principe opposé de la séparation du spirituel et du temporel, à quel ordre appartiennent-ils? Est-ce à l'ordre temporel? Est-ce à l'ordre spirituel?

§ 1er. — Trois points de vue. — La question est temporelle à ces trois points de vue.

La question peut être considérée à trois points de vue : au point de vue d'une fonction ou at-

tribution du pouvoir social, ce pouvoir professant une religion comme élément de gouvernement temporel, et par suite l'appuyant de ses sanctions; 2° au point de vue d'un droit ou d'un devoir du citoyen vis-à-vis de l'État; 3° au point de vue de l'intérêt de l'Église qui fait de l'appui du bras séculier un moyen au service de la religion elle même.

Quel que soit celui de ces points de vue où l'on se place, il s'agit évidemment d'un objet appartenant, non à l'ordre spirituel, mais à l'ordre temporel.

Dans le premier cas, c'est une fonction du pouvoir social, en vue d'un intérêt social. On a beau faire de la religion, l'un des éléments de la constitution nationale, son intervention, ici, a une *fin* essentiellement *temporelle*, et non une *fin spirituelle;* le pouvoir qui l'emploie comme moyen de gouvernement fait œuvre temporelle.

Dans le second cas, il s'agit d'un rapport de l'homme avec la société temporelle, en vue aussi d'une fin temporelle. Or, c'est justement parce que les rapports des citoyens avec l'État n'ont en vue qu'une fin temporelle, que le citoyen a le droit de dire à l'État : « L'élément religieux qui est en moi ne vous appartient pas; je ne vous en dois pas compte; sous aucun prétexte vous ne pouvez vous en emparer et le réglementer. » Ce qui n'est autre chose que la séparation du spirituel du temporel.

Jusque-là, nous ne sortons pas du domaine temporel, et nous ne voyons pas à quel titre la puissance temporelle interviendrait; car, nous ne saurions assez le répéter, il ne s'agit d'aucune de ces grandes vérités qui sont le fondement de toute société humaine, mais d'un rapport purement temporel entre le citoyen et l'État.

§ 2. La raison d'utilité soit pour la société spirituelle, soit pour le salut individuel.

Mais l'Église invoque l'intérêt de la société spirituelle et l'intérêt des consciences; elle juge ce moyen, l'appui du bras séculier, utile à l'Eglise et aux individus. Comme cette utilité, pour les individus, se rapporte à leur salut, on prétend trouver par là, dans la question, une *fin spirituelle*, et l'on croit que cela suffit pour autoriser l'Église à affirmer que ce moyen est une condition essentielle au gouvernement des âmes.

Nous avons vu que ce n'est point par l'utilité tirée d'une chose qu'il faut classer cette chose; l'utilité qu'elle présente en un sens ou dans l'autre ne change pas sa nature. Ainsi, un moyen temporel, parce qu'il a une utilité spirituelle, c'est à dire parce qu'il sert à conduire à une fin spirituelle, ne cesse pas d'être un objet de l'ordre temporel. Or, ce moyen, l'appui du bras séculier, non seulement est, de sa nature,

un moyen temporel, mais on peut dire qu'il résume en lui tous les autres, puisque l'utilité, réelle ou illusoire, que retire l'Église d'un moyen temporel quelconque, ne peut consister qu'en une sanction civile donnée à ses décisions. La raison d'utilité n'empêche donc pas que ce moyen soit essentiellement et par excellence un moyen temporel.

De plus, cette utilité ne suffit pas pour autoriser l'Église à s'emparer de ce moyen et à en faire l'objet d'une décision irrévocable, sans tenir compte des conditions de la société temporelle. Nous avons vu que, incompétente dans l'ordre politique, l'Église n'a rien à voir ni à juger quant au mode de constitution nationale qu'il plaît à un peuple de se donner ; et que les plus hautes et les plus impérieuses raisons de convenance lui commandent de renoncer à ces moyens empruntés à l'ordre temporel, quand l'emploi de ces moyens est devenu incompatible avec les conditions de l'ordre nouveau.

CHAPITRE II

LA QUESTION AU POINT DE VUE DES CONDITIONS DIRECTES DE LA COMPÉTENCE DE L'ÉGLISE.

Et maintenant, si nous nous plaçons au point de vue de la compétence de l'Église, et des ca-

ractères que doit posséder une décision pour être irrévocablement acquise, et pour lier l'Église elle même, que trouvons nous? Ce principe de la religion de l'État appartient-il à la classe des vérités *divines* et *catholiques?* C'est à dire, a-t-il été posé par le Christ? Et la tradition l'a-t-elle conservé partout et toujours à ce titre de vérité révélée, et par conséquent immuable?

§ 1er. — Cette question n'est pas dans la classe des vérités divines et catholiques.

Nous défions bien qu'on nous montre un seul texte, dans l'Évangile, qui établisse ce principe, ni une seule décision de conciles qui présente cette question avec ce caractère d'une émanation divine. Au contraire, nous avons montré que l'Évangile contient des textes qui impliquent manifestement la séparation du spirituel et du temporel; bien plus, que tout l'Évangile n'est que l'esprit même de la liberté. Et la tradition a toujours laissé cette question dans la classe de celles qu'il était permis de discuter librement, malgré les efforts des intolérants pour la rattacher aux principes de la doctrine chrétienne.

Deux points sont donc hors de doute : 1° Le principe de la religion de l'État n'appartient pas à l'ordre spirituel. 2° Il n'a pas été posé par le Christ. Pouvait-il l'être par celui qui est venu pour fonder *à part* la société des âmes, se suffisant à elle-même, abstraction faite des condi-

tions d'existence des sociétés humaines, et en dehors des moyens politiques?

Ce principe n'entre pas non plus dans la catégorie qui concerne la règle des mœurs, ni dans celle qui se rapporte à la discipline de l'Église, si ce n'est indirectement, par l'utilité que l'Église peut trouver dans ce moyen.

Et de fait, c'est bien cette raison d'utilité qui se trouve au fond de tous les actes pontificaux sur cette matière. En les parcourant attentivement, on voit que, sous les formes les plus dogmatiques, une préoccupation unique domine, la question d'***utilité***. Qu'on relise notamment le fameux Syllabus, si affirmatif dans les termes; on y voit, dans l'article LXXXVII, cette formule significative : que c'est une erreur de croire que « à notre époque, ***il n'est plus*** UTILE que la religion catholique soit considérée comme l'unique religion de l'État, à l'exclusion de tous les autres cultes. »

La question demeure donc toujours réduite à une question d'utilité, soit pour l'Église, soit pour la société temporelle elle-même.

A l'un et à l'autre point de vue, c'est une question de fait, au sujet de laquelle, les circonstances changeant, l'utilité peut changer. S'agit-il d'utilité temporelle? La société temporelle en est juge, et l'Église n'a rien à y voir, pourvu qu'elle soit respectée et laissée libre dans son œuvre spirituelle. S'agit-il d'utilité religieuse?

L'Église ne peut persister dans l'emploi d'un moyen inconciliable avec l'ordre social nouveau, quand cet ordre nouveau, surtout, au lieu de violer la liberté de la conscience dans le citoyen, le déclare maître de sa foi et le laisse librement remplir ses devoirs religieux dans l'Église.

§ 2. — L'Eglise sur cette question n'est donc point liée par ses précédents.

L'Église doit donc renoncer à ce moyen. Et en y renonçant, elle ne se déjuge pas; car il ne s'agissait ni d'un dogme proprement dit, ni d'une institution quelconque léguée par le Christ et, par conséquent, inaliénable.

Du reste, en réalité, quel sacrifice demandons-nous à l'Église? Aucun; car, ce qu'elle veut maintenir est désormais purement chimérique. Ce n'est pas assez dire que de déclarer qu'il n'est plus *utile* que la religion catholique soit considérée comme la seule religion de l'État. La vérité, c'est que, dans les sociétés démocratiquement organisées, une religion de l'État est une impossibilité logique, un non-sens. Nous l'avons prouvé plus haut, en montrant que, de quelque manière qu'on s'y prenne, il n'y a pas moyen qu'un État démocratique professe officiellement une religion.

Le régime démocratique, c'est le règne des majorités. Or le choix d'une religion ne peut être l'œuvre des majorités. L'État, expression de la

majorité, n'a pas plus qu'elle la mission de choisir et professer un culte. Et les agents de l'État sont, comme tels, dans la même position que l'État. Quelle religion professeraient-ils, eux les représentants d'une majorité qui n'en peut choisir aucune? Un fonctionnaire quelconque est fonctionnaire civil, et rien de plus. Il sera, en religion, catholique ou autre chose, pour son compte personnel, nullement comme fonctionnaire; sa fonction est étrangère à l'ordre religieux. Et ce qui est vrai de chaque fonctionnaire, l'est aussi du chef de l'État (1).

Nous défions les partisans des religions de l'État de nous dire en quoi peut consister une religion de l'État, qui n'est représentée par personne, ni par la majorité qui fait la loi, ni par le chef de l'État, ni par ses agents; nous les défions de donner une formule précise et intelligible à un principe qui, dans l'ordre social, n'oblige ni les simples citoyens, ni les fonctionnaires.

Il faut donc en finir avec cette fantasmagorie qui ne sert qu'à obscurcir la plus simple des questions. Ces protestations et ces anathèmes, sans cesse répétés, signifient uniquement qu'on regrette un ordre de choses où l'on retirait ou croyait retirer une utilité spirituelle des alliances entre les deux pouvoirs. On a peine à se

(1) Voir ci-dessus, t. I, pag. 275 et suiv.

persuader que ces alliances, désormais, n'ont plus que des inconvénients, sans nul avantage; d'autant plus qu'elles sont devenues logiquement incompatibles avec les principes de liberté du droit nouveau. L'avenir montrera que la liberté seule est utile, parce que les sociétés émancipées comprennent qu'il n'y a de dignité que dans la liberté, et que tout moyen de contrainte religieuse provoque la révolte des consciences, et, par suite, des perturbations inévitables, soit dans l'ordre social, soit dans l'ordre religieux.

LIVRE QUATRIÈME

APPLICATION DES RÈGLES DE LA COMPÉTENCE AUX QUESTIONS SCIENTIFIQUES.

CHAPITRE PREMIER

CARACTÈRE DE CE DÉBAT ENTRE L'ÉGLISE ET LES SAVANTS.

Comme les questions politiques, les questions scientifiques sont hors du domaine de l'Église. Si l'on s'était souvenu des règles fort simples de sa compétence et des conditions strictes de son autorité spirituelle, on n'aurait pas rempli ce sujet, comme on l'a fait, de confusions et de malentendus.

Assurément, chaque chrétien sait que les vérités, soit spéculatives, soit pratiques, qui constituent la doctrine chrétienne, se bornent à celles qui ont été enseignées *directement* par Jésus-Christ. Il sait de plus que la société universelle

des chrétiens conserve, par une tradition constante et indéfectible, ces vérités affirmées par le fondateur; qu'ainsi chaque membre de l'Église universelle est un témoin gardant ce qui est dans la tradition, n'y ajoutant rien, n'en retranchant rien. Il sait, enfin, que cet enseignement du Christ n'a en vue que le salut. Toute vérité, posée par lui, ne l'a été qu'en tant qu'elle se rapportait à une fin spirituelle. La science proprement dite, bien que d'un haut intérêt pour l'homme, soit au point de vue des besoins de sa vie terrestre, soit au point de vue des pures et nobles satisfactions de l'esprit, est étrangère à l'enseignement de l'Église.

Mais l'Église possède un livre, monument incomparable, où l'histoire d'un petit peuple et d'un coin de terre est en même temps l'histoire des origines de la race humaine. Ce livre, le livre sacré des chrétiens, remontant aux âges antéhistoriques et embrassant au point de départ l'ensemble des choses créées, contient des faits scientifiques d'une importance capitale. Par là, les récits bibliques intéressent la foi dont ils sont l'un des fondements. Aussi a-t-on trop facilement été porté à établir une solidarité étroite entre ces récits scientifiques et les vérités de l'ordre religieux; et, à ce titre, on a prétendu les soumettre à la compétence de l'Église. De telle sorte que l'Église dût intervenir pour confirmer les affirmations de la Bible et pour en fixer le sens.

§ 1er. — L'Eglise ne prétend à aucune compétence scientifique directe.

Précisons bien le point de la difficulté :

Tout le monde reconnaît qu'il n'entre, en aucune façon, dans la mission *directe* de l'Église de résoudre des questions scientifiques, en dehors de ce qui se rapporte directement au salut et qui a été enseigné par le Christ. Ainsi, vous ne pouvez poser cette question à l'Église : la terre tourne-t-elle? ou celle-ci : quel a été l'ordre des créations successives des êtres? ou cette autre : à quelle date remonte la présence de l'homme sur le globe? Nous pourrions énumérer toutes les questions scientifiques possibles. L'Église n'a pas à vous répondre ; ce domaine n'est pas le sien ; c'est le champ de la science, c'est à dire de la libre recherche. A aucun titre l'Église ne peut dire au savant : « Ma parole rend vos investigations superflues, et même vous êtes coupable de vous donner tant de peine. Voilà, sur ces questions diverses, ce que vous devez croire, et je vous frappe de mes anathèmes, si vous vous permettez d'affirmer autre chose que ce qui est dans mon enseignement. »

Nous le répétons, l'Église n'a rien à faire de semblable, et elle ne l'a jamais fait. Jamais elle n'a dogmatisé sur un objet scientifique.

§ 2. — Les textes scientifiques des livres saints créent-ils une compétence pour l'Église?

Mais, quand il se trouve que ces questions ont été traitées de près ou de loin par les livres saints, cette circonstance crée-t-elle une compétence indirecte pour l'Église, en ce sens que l'Église soit chargée de préciser ces points scientifiques dans le texte sacré, et par suite de déclarer erronées les doctrines scientifiques contraires?

Il faut convenir qu'un préjugé, fort ancien parmi les catholiques, les dispose généralement à attribuer cette sorte de compétence indirecte à l'Église. Bien que dépourvue de toute mission directe en ces matières, elle n'en aurait pas moins le droit de condamner une affirmation scientifique quelconque, comme contraire à la Bible.

C'est sur cette sorte de compétence que porte toute la difficulté entre les savants et les catholiques; c'est à ce point de vue que s'est présentée en particulier la question concernant Galilée.

Il importe de rétablir les règles sûres de la compétence religieuse, à la place de vagues et chimériques prétentions.

A quel titre et dans quel sens l'Église pourrait-elle intervenir au sujet des affirmations scientifiques de la Bible? Est-ce au même titre que l'auteur du livre sacré? Est-ce pour conti-

nuer son œuvre personnelle? Nous ne pourrons répondre à ces questions qu'après nous être préalablement entendus sur ce que valent les assertions bibliques en elles-mêmes et dans l'intention de l'auteur des livres saints.

§ 2. — Caractère des données scientifiques de la Bible.

Il y a deux côtés dans le récit de Moïse : le côté historique et le côté scientifique. C'est d'abord une histoire comme toute autre, où des erreurs de faits et de dates peuvent s'être glissées. Bien qu'on admette qu'une inspiration générale a soutenu l'auteur et l'a préservé de toute erreur sur les grandes vérites religieuses et morales, qu'il rappelait à son peuple et en même temps à tous les peuples ; bien qu'on reconnaisse, en outre, même dans le récit purement humain, tous les signes de la véracité historique, il ne faut pas oublier que l'auteur puisait ses informations, quant aux faits purement historiques, dans la tradition vivante du peuple juif. Si son caractère personnel, et le respect proverbial du peuple de Dieu pour ses traditions nationales, doivent nous donner une légitime confiance dans l'authenticité des principaux traits de ce récit, les détails qu'il contient sont néanmoins dans les mêmes conditions que les détails contenus dans toute œuvre historique, et soumis au contrôle perpétuel des nouvelles et plus actives informations.

Mais, ce récit ne se borne pas à prendre son point de départ aux temps historiques. Remontant à l'origine même des choses, il raconte la création, et là, devant le spectacle de l'œuvre divine, avec l'assurance d'un témoin, l'auteur sacré décrit des événements et marque des faits que la science, dont ils sont le domaine, ne pourra saisir, même en partie, qu'après des siècles de tâtonnements et d'efforts accumulés. Or, ces faits, dont nulle trace ne pouvait être restée dans la mémoire des hommes, puisque la plupart étaient antérieurs à l'apparition de l'homme, ces événements primordiaux, ces cataclysmes, ces révolutions immenses de la terre et des cieux, dont le secret était gardé dans les entrailles du globe et dans les abîmes de l'espace, comment l'auteur de la Bible les pouvait-il connaître?

On voit, à la lecture de ces pages immortelles, que par la bouche de Moïse ce n'est pas la science humaine qui parle; ce n'est pas le langage d'un savant proposant des opinions personnelles, lesquelles, à cette époque, n'auraient pu être que des conjectures, c'est l'affirmation assurée d'un homme qui a conscience d'annoncer des verités incontestables et que l'avenir ne démentira pas. S'il ne tient pas ces vérités de ses propres connaissances scientifiques, ni de celles de ses contemporains, d'où les tient-il? Les chrétiens pensent qu'il les tient d'une inspiration divine.

§ 4. — L'inspiration de l'auteur sacré est personnelle.

Quel est le caractère, et quel est le but de cette inspiration?

L'inspiration, dont Moïse est l'objet, est personnelle. En en montrant le but, nous en donnerons la raison. Le but de cette inspiration est-il de fournir à l'humanité un corps de doctrine scientifique? Nullement. Jamais le monde chrétien ne l'a pensé. Pour que cet enseignement eût sa raison d'être dans les vues providentielles, il faudrait supposer que la religion ne peut se passer d'un appareil scientifique, parce que les vérités des deux ordres seraient également nécessaires au salut. Alors, ce ne serait pas un fait isolé d'inspiration que nous offrirait l'histoire, mais une révélation scientifique permanente, au moins quant aux moyens de conservation des vérités révélées ; nous retrouverions cet ensemble de vérités scientifiques dans l'enseignement du Messie promis par les Écritures; et le symbole des chrétiens embrasserait le domaine des sciences comme le domaine religieux.

Or l'Évangile est muet sur le récit scientifique de la Genèse. De tous les faits de cet ordre, que contient le livre biblique, les apôtres, héritiers du Christ, et formulant sa doctrine en un symbole de foi, n'ont gardé qu'un grand

fait, érigé en dogme; *la création :* « Je crois en Dieu créateur du ciel et de la terre. » Là, on est à la racine des choses, au point de départ de toute science soit divine soit humaine. Il fallait avant tout affirmer le Dieu personnel, préexistant à tout, et tirant tout du néant. Voilà pourquoi cette vérité, point de départ de toutes les autres, devait être enseignée comme un dogme, et le premier de tous les dogmes.

Un autre fait, celui de la création d'un premier couple unique, a aussi pour les chrétiens une importance dogmatique, car il est nécessairement supposé par le dogme de la déchéance, sur lequel roule toute l'œuvre messianique. Ce fait primordial est donc dans la tradition inaliénable de l'Église.

Mais une fois le dogme de la création posé, et le fait d'un premier couple établi, le symbole, purement religieux par son objet, n'a aucun trait à l'œuvre des créations successives et aux questions scientifiques qui s'y rattachent, par plus qu'aux faits concernant l'histoire primitive de l'humanité. Ces questions scientifiques ou historiques sont étrangères au symbole qui est complet en lui-même. Supposez le récit biblique supprimé, vous ne retranchez rien à la doctrine religieuse des chrétiens.

Est-ce à dire que, sauf le dogme de la création et le fait de l'existence d'un premier couple unique, tous les autres faits scientifiques de la

Genèse soient répudiés par le Christ et l'Église? Loin de là. Nous voulons dire simplement que ces faits ne font point partie de l'enseignement dogmatique de l'Église; ce sont des choses accessoires, parfaitement distinctes et indépendantes des objets de la foi. Mais, bien qu'accessoires, elles n'ont pas moins une haute portée dans la Bible; le récit de Moïse, étranger à l'ordre religieux par son objet, devient, par son but, un monument d'un grand prix dans l'ensemble de l'œuvre messianique.

§ 5. — But de cette inspiration.

Quel est ce but?

Il ne faut pas oublier que toute l'histoire du peuple juif est une préparation à cette œuvre messianique. C'est à ce point de vue surtout que l'auteur sacré a recueilli les traditions nationales, marquant d'un trait lumineux la voie sacrée où marchait le peuple choisi, entre deux termes extrêmes, la déchéance originelle et la réconciliation par le Christ. Aussi, son livre, en même temps qu'il est un monument historique comme tous ceux que nous a légués l'antiquité, présente-t-il ce caractère exceptionnel d'être l'annonce prophétique d'un grand événement, capital dans la vie de l'humanité. Tout y converge autour de cette idée dominante, la promesse du Messie; dans ces récits, tout sert à

asseoir sur des fondements indestructibles la croyance traditionnelle du peuple juif à l'avénement certain du Messie; et pour les peuples à venir, tout devra servir à prouver que, dans la personne du Christ, s'est réalisée l'annonce prophétique.

C'est pourquoi tous les moyens de preuves s'y trouvent réunis; sans compter les signes purement rationnels de la véracité historique qui s'y montrent au plus haut degré, Moïse emploie trois ordres de moyens surnaturels, se rapportant à une triple inspiration : le miracle, la prophétie, l'affirmation de faits scientifiques, inconnus et invérifiables au moment où ils sont affirmés.

Comme le fait miraculeux, comme le fait prophétique, l'affirmation scientifique par inspiration est un moyen de preuve. Au même titre que les faits miraculeux étaient destinés à convaincre les témoins contemporains; au même titre que les prophéties étaient destinées à devenir une preuve analogue pour ceux qui vivraient au temps de leur accomplissement; au même titre, le récit primordial de la formation des choses, écrit à une époque où la science des lois du monde était nulle, a été légué aux âges futurs progressivement éclairés par les conquêtes de l'esprit humain, comme une preuve *extrinsèque*, mais éclatante, de l'inspiration divine de l'auteur de ce récit.

Il est naturel que les chrétiens, convaincus de l'inspiration de ces livres, attendent en toute sécurité le contrôle des découvertes scientifiques. Sur la plupart des points, l'attente devait être longue, laborieuse, troublée fort souvent par les trompeuses apparences de faits mal vérifiés et de théories incomplètes. Bien loin que Moïse ait pu emprunter les éléments de son récit aux connaissances scientifiques de ses contemporains, toute la science cosmogonique et ethnographique des anciens repose sur des erreurs entièrement contraires aux assertions bibliques; ces erreurs se sont perpétuées encore pendant des siècles, et la science qui commence à débrouiller ce chaos est toute moderne.

Aussi, les ennemis du christianisme et, par suite, du livre qui en est la préparation, ont-ils pu longtemps, sur un grand nombre de questions, se vanter d'un apparent triomphe, jusqu'à ce qu'enfin les belles et décisives découvertes de ce siècle, en restituant les véritables lois du monde, aient fait ressortir leur concordance avec l'immortel récit de la Genèse.

Bien des points subsistent encore, de cosmogonie, d'ethnographie, de philologie, où la science humaine n'a pas dit son dernier mot; et quelques points même où les résultats présents de l'observation peuvent faire naître des doutes sur l'exactitude de l'auteur sacré. Les efforts et les recherches ne se lasseront pas, et les chré-

tiens ont la confiance que, plus la lumière scientifique se fera, plus deviendront nombreux les points de concordance de la science avec la Genèse.

CHAPITRE II

QUESTIONS DE CONCORDANCE.

Il n'entre pas dans notre plan de traiter directement ces questions de concordance, objet de très importants travaux, depuis que Cuvier a ouvert cette voie de réparation en y imprimant la marque de son génie. Nous n'avons en vue, on le sait, que de fixer en cette matière les règles de la compétence.

Quel est le rôle de l'Église, soit vis à vis des affirmations scientifiques des livres saints, soit vis à vis de la science humaine s'occupant des mêmes faits?

C'est ici que les malentendus se sont produits, on a voulu mêler l'Église à un débat qui ne la regarde nullement, du moins pour ce qui est de sa compétence proprement dite. Très intéressée assurément à la solution des problèmes qui se débattent entre la Genèse et la science, elle doit attendre, sans y intervenir, dans une attitude d'impassible impartialité. Nous allons démontrer que tel est son unique rôle : s'abstenir.

§ I. — L'Eglise incompétente dans ces questions de concordance.

De quoi s'agit-il en effet? Nous l'avons dit, il s'agit d'assertions scientifiques déposées dans un livre, à une époque où l'état des connaissances humaines les rendait invérifiables, et attendant, à des siècles de distance, que les découvertes de la science les confirment, en témoignage de l'inspiration de celui qui les a avancées. Que faut-il pour que la vérification soit possible et sincère? Il faut la liberté absolue de l'investigation. Prétendre, comme on l'a fait souvent, que les affirmations de la Genèse mettent un obstacle aux investigations et une borne à la science, c'est se placer en dehors de toute logique, puisque ces affirmations par inspiration sont un appel à la science future. L'Église, au profit de laquelle cette preuve scientifique a été promise, se mettrait dans une situation contradictoire et dérisoire, si elle prétendait entraver le contrôle attendu. Il serait absurde qu'après avoir appelé, pour s'en faire un titre, ce contrôle de la science sur les affirmations bibliques, elle invoquât ces affirmations elles-mêmes pour empêcher l'œuvre scientifique.

Supposez un homme qui, pour prouver la réalité de sa clairvoyance magnétique, affirmerait qu'il existe, en un tel point du globe et à telle profondeur, une mine d'or, et qui ensuite, à ceux qui voudraient se mettre à l'œuvre, afin

de vérifier si, en effet, la mine existe, dirait : « Non, gardez-vous-en bien; qu'avez-vous besoin de chercher? Vous devez vous contenter de ma parole; j'ai vu et cela suffit; hommes de peu de foi, vous êtes indignes des vérités que je vous ai enseignées, vous ne méritez que des anathèmes. » Cette conduite ne serait-elle pas la déraison même?

L'Église ne ferait pourtant pas autre chose si, au nom des livres saints, elle voulait arrêter l'essor de la science. Au contraire, elle doit, plus que qui que ce soit, en désirer ardemment les progrès, puisqu'elle a la confiance que chaque découverte nouvelle, en confirmant les récits de la Genèse, sera une preuve de plus de l'inspiration de son auteur. Quand Jésus-Christ, pour prouver sa mission divine, accomplissait un fait miraculeux, ne soumettait-il pas ce fait à la vérification des témoins qu'il voulait convaincre? Devant le doute de saint Thomas, le divin ressuscité s'indigne-t-il et fait-il appel à la foi du disciple? Non, il lui dit : Touchez mes plaies et voyez. Ainsi doivent dire les dépositaires de la Bible aux représentants de la science humaine : étudiez et comparez.

§ 2. — L'Eglise n'est pas juge des résultats de la science quant à leur concordance avec la Bible. — Deux termes du problème.

Mais, si l'Église ne doit pas arrêter l'œuvre de la science, a-t-elle qualité pour en juger les ré-

sultats, du moins en ce qui regarde la confrontation de ces résultats avec les récits bibliques?

Nous n'hésitons pas à répondre négativement, aucune mission, à aucun titre, ne lui ayant été donnée à ce sujet, pour deux motifs : d'abord parce que, la preuve la concernant, elle ne peut être juge et partie; ensuite et surtout, parce que ces objets, par leur nature, échappent à sa compétence.

Examinons la question de près, aux divers points de vue que pourrait présenter cette intervention de l'Église.

Voici un problème scientifique soulevé : la terre tourne-t-elle? Nous l'avons vu, sur ce terrain purement scientifique, l'Église est radicalement incompétente. Le prêtre peut être un grand savant, mais l'Église, l'autorité spirituelle, est absolument étrangère à ce domaine; elle n'a donc rien à dire dans ce débat.

Mais l'Église peut-elle s'occuper de cette question pour déclarer quelle est celle de toutes les solutions possibles qui se trouve en concordance avec la Bible? Nous disons non également, car cela lui conférerait une compétence véritable; par un détour, elle n'interviendrait pas moins dans le domaine de la science. Or, elle n'a pas plus cette compétence indirecte que la compétence directe. Il suffira, pour s'en convaincre, de se rendre compte de ce qu'impliquerait cette intervention.

Il y a, dans le problème proposé, deux termes à comparer et à confronter : 1° L'opinion mise en avant par les savants sur la question en litige; 2° le vrai sens du texte sacré, que l'on prétend contenir une solution de la même question, identique ou contraire à celle de la science.

Pour que l'Église se fasse juge, il faut qu'elle pèse les deux termes; d'abord le premier : l'opinion scientifique; il faut qu'elle précise cette opinion, qu'elle en définisse la valeur scientifique. Et qu'on ne se figure pas que ce soit toujours chose facile. Quelquefois une solution est fort complexe et contient des points de vue divers, distingués entre eux par des nuances très délicates. Même en mettant de côté les preuves sur lesquelles s'appuie une proposition et s'abstenant de les juger, le fait seul de la définir et de la préciser peut être, nous le répétons, une entreprise très ardue; d'ailleurs, facile ou difficile, cette œuvre de définition est une œuvre scientifique; et, à aucun titre, une assemblée religieuse n'est compétente pour s'y livrer.

Voyez-vous un concile occupé de rechercher quel est l'état de la science astronomique, quelles sont les solutions dernières qu'elle propose, et de définir ces solutions; puis, faisant le même travail sur l'état des sciences naturelles, recueillant et précisant les résultats qu'elles donnent sur l'ordre des formations géologiques, sur la série des apparitions successives des êtres créés?

Il n'y aurait pas assez de protestations contre un pareil fait s'il se produisait ; et jamais il ne s'est produit. Jamais les assemblées religieuses n'ont montré de telles prétentions. Ainsi, voilà le premier terme du problème qui échappe absolument à l'Église.

En est-il de même pour le second terme : le texte sacré, objet de la comparaison avec une donnée scientifique? L'Église a-t-elle compétence pour fixer le sens scientifique de ce texte?

Pour définir un texte, il faut évidemment une compétence sur la matière exprimée par ce texte. En effet, dire le sens d'un texte, ce n'est autre chose que définir, *au fond*, l'objet dont le texte est la formule. Ainsi, quand l'objet exprimé par un texte est un objet religieux proprement dit, l'Église est compétente pour définir ce texte; c'est sa compétence, *au fond*, qui lui permet de s'emparer de la formule et de la préciser.

Il en est de même quand il s'agit d'un texte contenant un fait qui a une importance dogmatique. Nous en avons vu un exemple dans le fait de la création d'un premier couple humain unique. L'Église, dans ce cas, est compétente pour définir ce texte, parce qu'elle est compétente, *au fond*, sur le fait qui est l'objet du texte; et ce fait est de sa compétence, et appartient à la *tradition catholique*, parce que, se trouvant nécessairement impliqué dans le dogme de la déchéance originelle, il prend par là une impor-

tance dogmatique. Si, au lieu de cette importance dogmatique, le fait exprimé dans le texte biblique n'avait qu'un caractère purement scientifique ou historique, sans lien nécessaire et indivisible avec un dogme religieux, l'Église n'aurait aucune compétence pour définir le sens du texte qui le contient.

Donc, on aura beau subtiliser, pour définir le sens *scientifique* d'un texte, il faudrait être compétent sur l'objet scientifique qui est exprimé par ce texte. Nous retombons, on le voit, dans la compétence scientifique proprement dite; et nous savons que cette compétence n'appartient en aucune façon à l'Église. Elle ne peut donc pas plus intervenir à ce titre pour définir scientifiquement ce texte, qu'elle ne peut intervenir pour définir scientifiquement une proposition de la science moderne.

§ 3. — L'Eglise ne peut intervenir non plus comme continuant l'auteur sacré.

Peut-on faire intervenir l'Église à un autre titre, c'est à dire comme représentant et continuant l'auteur même du texte, lequel n'avait pas plus qu'elle une compétence scientifique, et lequel cependant l'Église sait n'avoir pas pu se tromper?

Nous avons vu que l'auteur a parlé sous une inspiration divine. C'est cette inspiration qui fait son autorité. Il faudrait donc, pour que

l'Église le représentât et le continuât, qu'elle fût l'objet de la même inspiration. Or, personne ne l'a jamais pensé. Il est admis que l'inspiration, soit prophétique, soit rétrospective, est *personnelle*. L'Église ne la possède en aucune façon, et n'a jamais prétendu la posséder. En face de l'objet scientifique de ces textes, les membres de l'Église sont des lecteurs quelconques, abandonnés à leurs propres lumières, comme ils le sont en présence des assertions des savants modernes. Dépourvus, à cet égard, de toute inspiration exceptionnelle, ils n'ont aucun droit d'affirmer dogmatiquement leur opinion et d'en faire un article de foi.

Dira-t-on que l'Église, quand elle consacre de nouveau une affirmation scientifique de la Genèse, ne prétend se dire ni inspirée ni savante, mais qu'elle entend uniquement rappeler que c'est l'auteur sacré qui était inspiré, et par conséquent digne de foi?

C'est là qu'est la confusion et le cercle vicieux. Que l'auteur de la Genèse fût inspiré, cela n'implique, en aucune façon, pour l'Église, le droit d'intervenir; car, pour intervenir avec autorité, il faudrait que l'Église participât à l'inspiration. Qu'on regarde, en effet, ce qui se passe à l'égard des vérités dogmatiques, quand il s'agit de fixer le sens d'un texte, soit de la Bible, soit de l'Évangile, qui en est la formule. Suffit-il que les auteurs de ces livres aient été inspirés? Non, as-

surément. Il faut, pour que l'Église puisse définir et affirmer le sens de ce texte, qu'elle soit elle-même l'objet d'une assistance divine particulière. C'est cette assistance directe qui crée sa compétence et son autorité, et non l'inspiration individuelle de l'auteur du texte à définir. Sans quoi, le premier venu aurait qualité pour donner ces définitions.

C'est parce que les textes contenant des vérités dogmatiques sont des formules empruntées aux langues humaines, et par conséquent imparfaites, qu'ils ont reçu inévitablement, malgré l'inspiration de l'auteur, des interprétations très diverses et même contradictoires; et c'est pourquoi l'Église, chargée d'en garder le vrai sens, a dû être l'objet d'une assistance divine permanente. Il faudrait donc que cette assistance s'étendît également aux questions scientifiques, pour que l'Église pût choisir sûrement entre les divers sens qu'on peut donner aux textes de la Bible. Or personne pourra-t-il prétendre qu'elle possède cette sorte d'inspiration?

N'ayant donc, sur ces sujets, ni la compétence scientifique ni l'inspiration particulière, à aucun titre elle n'a le droit d'y intervenir pour dogmatiser. Elle doit abandonner ces textes à qui de droit, c'est à dire à la science humaine.

S'agit-il d'un texte obscur, n'affirmant clairement aucun fait scientifique? Il n'a nul intérêt ni pour la science ni pour la religion. S'agit-il

d'un texte clair et précis, affirmant un fait scientifique à une époque où la science n'existait pas? Si les découvertes postérieures de la science confirment ce fait, le triomphe du livre sacré en brillera d'autant plus, que l'Église ne sera pas sortie de son impassible neutralité.

CHAPITRE III

SAGE RÉSERVE DE L'ÉGLISE SUR LA PLUPART DES QUESTIONS SCIENTIFIQUES.

Du reste, ce qui prouve bien qu'au fond, l'Église ne prétendait à aucune compétence réelle, même aux époques où les pratiques de la cour romaine accusaient quelque confusion sur les limites de son droit, c'est qu'on se gardait d'intervenir pour fixer le sens des textes reconnus obscurs et douteux. Si l'Église se fût considérée comme compétente en ces matières, n'eût-ce pas été le cas de fournir le poids de son autorité, comme elle le fait pour les textes purement religieux qui sont l'objet d'interprétations diverses? car, si les textes sont si clairs que personne n'en puisse méconnaître le sens, l'intervention de l'Église est inutile.

Nous citerons, comme exemple de la sage réserve du clergé catholique à propos de concordances, deux questions d'un très haut intérêt: la question tant débattue des générations spontanées, et la question des *jours* génésiaques.

§ 1er. — La question concernant l'origine de la vie dans les êtres organisés.

La question concernant l'origine de la vie dans les êtres organisés n'est pas nouvelle; avant de faire le tourment des physiologistes modernes, elle avait vivement préoccupé les savants et les penseurs de tous les temps, partagés entre l'opinion qui rattache par une chaîne non interrompue tout être vivant à un premier germe primitivement créé avec la puissance de se reproduire indéfiniment pour former une espèce déterminée et distincte; et l'opinion qui attribue à la matière une propriété essentielle et générale en vertu de laquelle, dans certaines conditions physiques et chimiques, et sans le concours d'un être générateur, les molécules matérielles se combinent de manière à produire un être vivant.

Depuis que le christianisme, avec la Genèse, a restitué au monde le dogme de la création et le mode de formation primordiale des êtres par espèces distinctes, la première opinion a été la plus généralement répandue. Cependant, la question a subi des vicissitudes nombreuses, suivant l'état de la science humaine. Il y a eu des époques où des observations, nécessairement incomplètes à cause de l'imperfection des instruments dont on disposait, mais considérées alors comme concluantes, avaient mis en faveur

l'hypothèse des générations spontanées. Du temps de saint Augustin, par exemple, puis pendant les siècles péripatéticiens du moyen âge où la scolastique avait repris l'ancien adage *generatio unius est corruptio alterius*, et aussi dans le cours du seizième siècle et la première moitié du dix-septième, cette opinion était assez commune parmi les savants.

Or, il est digne de remarque que saint Augustin, aux quatrième et cinquième siècles, aussi bien que Cornélius à Lapide au commencement du dix-septième, au lieu de rejeter *à priori* cette opinion comme contraire à la Genèse, la prennent telle quelle des mains des savants, et, la tenant pour établie sur des preuves rationnelles, s'attachent uniquement à démontrer qu'elle n'infirmerait en rien le récit de Moïse. La raison qu'ils en donnent, c'est que rien, dans le texte sacré, n'empêcherait de supposer que la matière a été douée par le créateur lui-même d'une puissance virtuelle (*potentialiter*) qui la rend apte à produire, dans certaines conditions, des êtres vivants d'un ordre inférieur (1).

Les observations ne purent s'appliquer longtemps qu'à des animalcules relativement considérables, tels que les larves nées dans les cada-

(1) Voy. Saint Augustin, t. IV. lib. iii, *de Genesi ad litt.*, cap. xiv, *Cornelius à Lapide, comment. in Script. sacr.* Paris, édit. Vivès, 1861, t. I, pag. 66. — Darras. *Histoire générale de l'Église*, t. I, pag. 65 et 71.

vres, seuls accessibles à l'œil du savant. Dans ces limites, François Redi, en 1688, donna le dernier mot aux défenseurs de la fécondité persévérante des germes, en prouvant que ces larves proviennent de germes déposés dans un milieu favorable, par des insectes déjà connus; et le fameux principe de Harvey, *omne vivum ex ovo*, put régner longtemps sans partage. Les théologiens cessèrent par contre-coup de juger nécessaire d'admettre, que, pour les êtres vivants d'*un ordre inférieur*, le créateur avait fait une exception à la loi de reproduction par la filiation sériaire des germes.

Mais la difficulté scientifique n'avait fait que reculer d'un pas. Le point d'interrogation subsistait toujours; le débat devait se rouvrir, et il se rouvrira peut-être indéfiniment, chaque fois que des moyens plus puissants d'investigation feront apparaître aux regards de l'observateur de nouveaux animalcules dans ces régions insondables du monde microscopique.

Sans parler des œuvres, relativement anciennes et déjà dépassées, des Burdach, des Treviranus, des Tiedemann, on sait avec quelle ardeur les savants modernes ont repris la question à propos des vers intestinaux et des infusoires. Comme toujours, le premier résultat des découvertes a été un doute dont on s'est empressé de faire un argument en faveur de l'hétérogénie. Les ingénieuses expériences de

M. Pouchet, nouvel adepte de cette doctrine, du moins quant à la production de certaines espèces inférieures, puis celles de M. Joly, de M. Musset, etc. semblèrent d'abord ruiner les conclusions de Spallanzani dont les belles découvertes (en 1767) avaient triomphé des affirmations de l'hétérogéniste Needham, et même les conclusions plus récentes de Schultz, de Schwann, de Ehrenberg, puis de MM. Van Beneden et Dujardin, tous adversaires de la génération spontanée.

Mais les travaux des savants les plus autorisés, tels que MM. Doyère, Payen, Milne-Edwards, Quatrefages, Dumas, Claude Bernard, et enfin M. Pasteur, ont démontré de nouveau la fécondité persistante des germes, dans les conditions mêmes où les observations premières avaient semblé attester une absolue impossibilité de conservation.

Faut-il en conclure que la science a dit son dernier mot? Non certes. Les très récentes et déjà célèbres études de Darwin, et celles de Richard Owen et du docteur Büchner, montrent bien que l'esprit humain n'est pas près de s'arrêter dans le champ des hypothèses scientifiques au sujet des lois rudimentaires du monde matériel et du mode de formation des organismes vivants.

Faut-il en conclure que la question de concordance est définitivement jugée? Pas davan-

tage. Ce que nous voulons faire ressortir des observations qui précèdent, c'est d'abord un exemple précis du caractère qu'a gardé, à travers les siècles, ce débat, moitié scientifique, moitié religieux, dans le monde des théologiens; puis un enseignement pouvant nous indiquer la règle à suivre dans ces délicates questions de concordance.

Le caractère de ce débat a été de rester libre entre les théologiens et les savants. L'autorité religieuse n'y est pas intervenue, pas plus *indirectement* au sujet de la question de concordance, que directement en faveur de l'une ou l'autre des deux thèses scientifiques. M. Pouchet a eu raison de signaler comme « un fait inouï jusqu'alors dans les annales de l'Académie des sciences » que « du haut de la chaire apostolique, un prédicateur l'ait félicitée sur l'orthodoxie de ses doctrines (1)! »

L'enseignement que contiennent ces précédents, c'est que l'instabilité de la science humaine et l'extension indéfinie de ses limites commanderaient au clergé cette sage réserve et cette neutralité, quand même les principes de la compétence spirituelle n'interdiraient pas à la puissance religieuse de trancher de pareilles questions.

(1) F. A. Pouchet. *Nouvelles expériences sur la génération spontanée*, 1864, pag. x.

§ 2. — La question des jours de la création.

La controverse concernant les jours genésiaques nous offre le même exemple et le même enseignement. Ce n'est pas d'aujourd'hui que date l'opinion qui fait des jours de la création des périodes dont chacune a pu être des siècles et des milliers de siècles. Bien avant que les savants modernes eussent fait la remarque que trois de ces jours, qui divisent l'œuvre créatrice, ayant précédé l'apparition du soleil, Moïse n'a pu entendre par soir et matin l'espace de temps qui se mesure par le coucher et le lever de cet astre(1); bien avant que les découvertes géologiques, tout en montrant dans les couches superposées de la croûte solide du globe, l'ordre même marqué par la Genèse, eussent attesté que ces formations successives avaient dû exiger, non des jours, mais des siècles et des siècles accumulés; bien avant que Cuvier et Champollion fondassent cette opinion sur des données scientifiques, saint Augustin, saint Athanase, Origène, Bossuet, l'avaient adoptée par des raisons de simple bon sens, appuyées, en outre, sur la coutume qu'avaient les Juifs et générale-

(1) Voy. le *Manuel élémentaire de Géologie*, de NÉRÉE BOUBÉE, 4e édit., 1842, pag. 6, 64 et suiv. Voy. aussi sur ces questions de concordance, un intéressant tableau synoptique dans la *Géologie appliquée aux arts et à l'agriculture*, de MM. C. D'ORBIGNY et A. GENTE, pag. 104 et suiv.

ment les Orientaux (1) de se servir du mot *jour* pour celui de *temps*, *époque*, *révolution*, et de compter leurs époques à partir du soir (2).

Il faut reconnaitre cependant que cette opinion, la plus accréditée aujourd'hui parmi les théologiens, l'était moins aux époques où l'avaient exceptionnellement embrassée les docteurs illustres dont nous avons cité les noms. Généralement on tenait pour le sens littéral et judaïque du mot jour; et l'on trouve ce sens encore défendu par des théologiens et docteurs modernes, tels que Bergier dans son *Dictionnaire de théologie*, le chevalier Drach, dans son livre *Les Six Jours génésiagues* (3), M. L. F. Jéhan dans son *Nouveau Traité des sciences géologiques considérées dans leurs rapports avec la religion* (4), et peut-être même le cardinal Wiseman qui trouve du moins que la théorie opposée, celle des *époques*, « bien que louable dans son objet, n'est certainement pas satisfaisante dans ses résultats. »

Ces savants ou théologiens, pour concilier la Genèse et la science, tout en gardant au mot *jour* son sens littéral, admettent une période de

(1) Bailly. *Histoire de l'Astronomie ancienne et moderne*, liv. III; *Astronomie des Indiens*, t. I, pag. 40.

(2) Auguste Nicolas. *Études philosophiques sur le christianisme*, t. I, pag. 354 et suiv.

(3) T. I, pag. 8.

(4) Étude XII, pag. 311 et suiv.

la création, antérieure aux jours de la Genèse, et c'est dans cette période primitive qu'ils placent les formations géologiques.

Cette explication pourrait avoir quelque apparence de vérité, s'il s'agissait uniquement de mettre en dehors de ce débat cosmogonique et géologique la première apparition de l'homme sur la terre, au sixième jour. Mais il nous semble plus difficile de faire une période, distincte des six jours génésiaques, pour les créations successives se rapportant soit à la naissance de la lumière, soit à la séparation des eaux d'avec l'élément aride, soit à la puissance végétative de la terre, soit à l'apparition des corps lumineux dans le firmament, soit à la formation des poissons, puis des oiseaux, puis des animaux de toute espèce.

Quoi qu'il en soit du fond de la question, que nous n'avons pas à traiter ici, ce qu'il faut remarquer, c'est que l'Église l'a laissée, à toutes les époques, malgré son importance, librement se débattre entre les théologiens et les savants, et que l'on n'a pas mis en avant les textes de la Genèse pour entraver les recherches scientifiques (1).

Si l'Église s'est abtenue sur ces questions si importantes, ce n'est ni parce qu'elle les jugeait obscures, ni parce qu'elle ne leur trouvait pas

(1) Darras. *Histoire générale de l'Église*, t. I, pag. 20.

un assez haut intérêt, mais parce qu'elle se sentait incompétente. Elle n'y intervenait pas, parce qu'elle n'avait pas le droit d'y intervenir; parce que, selon la doctrine de saint Angustin, de saint Jérôme, de saint Thomas d'Aquin, de Baronius, et selon les décrets du concile de Trente rappelés par le cardinal Gousset (1), le sens des textes sacrés n'est conservé doctrinalement par la tradition catholique qu'*en matière de foi et de morale chrétienne*, et non en matière scientifique; parce que, en un mot, comme le faisait observer avec raison Galilée, l'Écriture sainte, n'est pas destinée à enseigner l'astronomie et la physique (2).

Mais, ce qui n'est pas permis à l'Église, l'est à chacun de ses membres. Chacun, dans la mesure de ses lumières, peut s'efforcer d'élucider ces questions, soit comme savant, soit comme théologien; et l'on a vu qu'à aucune époque cette œuvre individuelle n'a fait défaut. En tout temps, et sur tous les problèmes, les docteurs chrétiens se sont préoccupés des conquètes de la science, contribuant quelquefois eux-mêmes à les étendre. Et, parallèlement, leur esprit s'exerçait aussi sur les textes de la Genèse, dont il fallait préciser le sens, afin de le confronter avec les faits scientifiques.

(1) *Théologie dogmat.*, 6e édit., art. 282, t. I, pag. 157-158.
(2) TH. HENRI MARTIN. *Galilée*, pag. 60 et 61.

Il arrivait naturellement que sur ces textes, à un moment donné, un certain sens s'accréditait parmi les théologiens, et qu'une longue habitude lui donnait une sorte de prescription et même de consécration magistrale. Or, qu'on se représente un savant jetant tout à coup, en face de cette opinion passée à l'état de préjugé, une découverte qui, par cela même qu'elle est diamétralement opposée au sens accrédité de la Bible, semble rendre désormais, sur ce point, toute concordance impossible. On ne s'étonnera pas qu'un pareil événement mette en grand émoi le monde des docteurs catholiques. C'est dans des cas semblables que la cour romaine, partageant ces alarmes, et oubliant son incompétence, s'est laissé aller à réprimander le novateur audacieux.

Ce dernier mot rappelle inévitablement à tous les esprits le fait de Galilée. Il convient que nous nous y arrêtions quelques instants, d'autant plus qu'en dissipant les nuages qui l'entourent encore, nous éclaircirons de plus en plus la question générale de compétence.

CHAPITRE IV

LE FAIT DE GALILÉE.

Le fait de Galilée a donné lieu à beaucoup de subtilités. Nous n'avons à traiter ni du carac-

tère personnel de l'illustre astronome; ni de la nature et de la gravité des persécutions dont il fut l'objet; ni de la prétendue promesse qu'aurait faite Galilée après la sentence de 1616, sinon de renoncer à son système, du moins de s'abstenir de le professer ouvertement; ni du degré de responsabilité du pape Paul V qui approuva cette sentence, ***non en tant que chef de l'Église,*** mais seulement ***en tant que docteur;*** ni de l'ardeur que le pape Urbain VIII mit à provoquer le procès de Galilée devant l'inquisition et à dicter aux juges leur sentence de 1633, oubliant ainsi qu'en 1630, il avait fait à Campanella l'aveu confidentiel qu'il y avait lieu de regretter que le décret du 6 mars 1616 eût été porté contre le système de Copernic (1).

Tout cela peut avoir un grand intérêt historique, mais ne jette aucune lumière sur le fond de la question qui nous occupe, à savoir : en quoi consista le débat scientifique entre le savant et l'autorité religieuse. Il faut démêler, au milieu des exagérations qui ont été écrites de part et d'autre, soit pour atténuer la responsabilité de la cour romaine, soit pour l'aggraver, ce qui reste d'incontestable; il faut préciser à quel titre l'autorité religieuse prétendait intervenir.

(1) TH. H. MARTIN, *Galilée*, pag. 113.

§ 1er. — A quel titre l'autorité religieuse prétendait-elle intervenir ?

Nous nous en tiendrons aux aveux positifs de ceux qui incriminent Galilée pour décharger ses juges : s'emparant d'une lettre de Galilée, ils font remarquer qu'il reconnaît que la « congrégation a seulement décidé que l'opinion du mouvement de la terre ne s'accorde pas avec la Bible » et qu'il « n'est pas personnellement intéressé dans le décret. » En effet, le nom de Galilée ne se trouve pas dans le premier décret de la congrégation de l'index, en date du 5 mars 1616, lequel ne nomme, dans sa sentence de condamnation, que Copernic, Diego de Zuniga et le Père Foscarini, disciple de Galilée; mais ce décret déclarait, en termes généraux et formels, *fausse et tout à fait contraire à l'Écriture sainte* l'opinion du double mouvement de la terre et de l'immobilité du soleil, et il décidait que cette opinion ne *pouvait être ni professée ni défendue* (1).

Il est étrange, en présence de cette décision si catégorique du saint-office, de voir Guichardin se plaindre que tout le mal vint de l'*entêtement* de Galilée qui s'obstinait à prétendre que le système de Copernic n'était pas en désaccord avec la Bible, comme l'enseignait l'inquisition romaine, et qui écrivit mémoires sur mémoires

(1) Th. H. Martin, *Galilée*, pag. 75.

pour le démontrer, mettant en tout cela, dit-il, une extrême vivacité, et faisant « plus de cas de son opinion que de celle de ses amis. »

Que le savant, dans l'amour et même dans l'enthousiasme d'une grande vérité qui lui apparaissait lumineuse, incontestable, ait mis quelque ardeur à la défendre, et même qu'il s'indignât que des hommes sans compétence voulussent lui fermer la bouche, il n'y a pas de quoi s'en étonner ni lui en faire un crime. Ce qui ressort de ces documents, c'est que le saint-office se permettait de déclarer que le système de Copernic ne s'accorde pas avec la Bible, en d'autres termes, que l'opinion que la terre tourne autour du soleil étant incompatible avec l'Écriture, cette opinion devait être tenue pour fausse par les catholiques.

La sentence de condamnation personnelle prononcée en 1633 contre Galilée est, sous ce rapport, aussi explicite que celle de 1616 (1).

Sans doute, le saint-office n'examinait pas et ne jugeait pas directement et scientifiquement la question astronomique si la terre tourne, et même il avait bien voulu tolérer, ainsi que l'atteste un décret de 1620, que Galilée enseignât son système *comme une pure hypothèse astronomique*.

Mais c'est en vain que, pour disculper l'inqui-

(1) Th. H. Martin, *Galilée*, pag. 141.

sition, on s'empare de ces distinctions qui ne sont que des subtilités. En se permettant de se prononcer, sur la question de concordance, entre cette opinion astronomique et la Bible, la congrégation tâchait de faire indirectement ce qu'elle n'avait pas le droit de faire directement. Nous avons montré qu'on ne pouvait confronter ces deux termes : le sens des textes sacrés sur une question scientifique, et l'opinion des savants sur cette même question, sans être en état de se rendre compte de chacun des deux termes, et par conséquent de comprendre et de juger la question scientifique à laquelle ces deux termes se rapportent; ce qui est en dehors de toute compétence ecclésiastique.

Et de fait, les membres du saint-office, préoccupés de cette idée que la Bible ne pouvait se concilier avec le système de Copernic et de Galilée, ne manquaient pas de réfuter les preuves avancées par ces astronomes à l'appui de leur opinion. Qu'ils se fussent livrés à cet examen individuellement, s'il s'en trouvait parmi eux qui fussent versés dans cette science astronomique; qu'ils eussent ensuite traité à leur point de vue la question de concordance, ainsi que le fit le savant, mais trop passionné, jésuite allemand, Scheiner, à l'encontre du système nouveau, rien de mieux; c'eût été deux opinions humaines en litige, se débattant librement devant le monde savant, aussi bien la question scientifique pro-

prement dite, que la question de concordance, ainsi que nous en avons cité des exemples au sujet de la génération spontanée et des jours génésiaques.

Mais intervenir sur ce sujet, comme autorité religieuse, c'était méconnaître toutes les règles concernant la compétence, et torturer arbitrairement l'esprit d'un savant catholique, en mettant, hors de propos, sa conviction de savant en opposition avec sa confiance aux textes sacrés et sa soumission à l'Église. Il ne faut pas s'étonner que Galilée, aussi sincèrement catholique que savant convaincu, devant des juges qui prétendaient opposer sa foi à sa science, se soit efforcé de démontrer que son opinion ne contredisait pas la Bible, et qu'il ait apporté une grande ardeur à maintenir ce point de vue.

§ 2. — Galilée, lui-même mal éclairé sur la question de compétence.

Mieux éclairé sur les limites de la compétence religieuse, Galilée se fût contenté de récuser ses juges, en disant au saint-office : « Vous vous mêlez de ce qui ne vous regarde pas ; » et il eût dédaigné les attaques théologiques du père Caccini, son dénonciateur, du père Lorini dont l'ignorance en ces matières passait toutes les bornes, de l'évêque, non moins ignorant, Ghe-

rardini, et même du physicien Boscaglia et du célèbre cardinal Bellarmin (1).

Il savait bien, comme tout le monde, que ces théologiens et ce tribunal n'avaient aucune compétence directe sur la question scientifique, objet du débat; mais, partageant le préjugé commun, il admettait leur intervention sur la question de concordance, et s'efforçait de convaincre ses juges que cette question de concordance devait se décider en sa faveur.

Pour être complétement dans le vrai et rendre sa position inattaquable, il eût dû, nous le répétons, nier la compétence du saint-office, aussi bien sur la question de concordance que sur la question scientifique directe, ne pas s'inquiéter des alarmes du clergé de son temps, et poursuivre son chemin. Consentir à plaider sa cause devant ce tribunal, c'était en quelque sorte la lui livrer, et s'exposer à ce qu'on l'accusât d'opiniâtreté, lorsque, après la sentence, il persisterait dans une opinion déclarée fausse.

Ce n'est certes pas un reproche que nous entendons faire à l'illustre savant; d'autant plus qu'il est avéré que, dès 1615, plusieurs années avant son procès personnel, quand les textes de

(1) Voy. dans le livre *Galilée*, de M. TH. H. MARTIN, résumant et complétant tous les travaux antérieurs, les intéressants détails qu'il donne sur ce fameux procès.

la Bible furent opposés à ses opinions astronomiques, il tâcha d'écarter l'Écriture sainte de ce débat concernant *les questions naturelles*, conseillant de *ne plus la compromettre dans de semblables discussions* (1). Mais une fois devant ses juges, comment aurait-il pu se rendre bien compte de cette question de compétence si embrouillée, à cette époque où chacun avait l'habitude de courber la tête quand Rome avait parlé, sans trop se demander si elle sortait ou non du domaine de la foi? Et eût-il vu parfaitement clair dans cette question de compétence, comment eût-il osé protester ouvertement contre le préjugé commun qui investissait l'autorité religieuse du droit absolu et *sans distinction* d'interpréter les textes de l'Écriture?

Il ne faut pas non plus être trop sévères envers ceux que leurs alarmes au sujet de la négation supposée du texte biblique poussaient à dépasser les limites de leur compétence. Cette affaire de Galilée leur a été une salutaire leçon; elle leur a montré combien il est imprudent de s'aventurer, avec les meilleures intentions du monde, sur ce terrain de la science, qui n'est pas celui de l'Église. En se permettant de faire parler la Genèse, pour condamner en son nom

(1) Voy. Th. H. Martin, *Galilée*, pag. 51, où sont mentionnées les lettres de Galilée à la grande duchesse Christine, puis à Diodati et à Gassendi.

un système scientifique, on s'expose à recevoir le lendemain un humiliant démenti.

Ce n'est pas la Genèse qui a eu tort, mais ceux qui, n'ayant pas mission de s'emparer des faits scientifiques qu'elle contient et de dogmatiser sur ces faits, lui ont fait dire ce qu'elle ne dit pas. Cette leçon n'a pas été perdue; on a réfléchi, depuis, sur les principes de la compétence en cette matière; et l'on se garderait bien d'intervenir désormais dans ces questions; l'Église laisse de côté la science qui n'est pas son domaine, pour rester dans la religion qui est le sien.

§ 3. — **Les juges de Galilée, quoique affirmatifs, peu sûrs de leur droit.**

Du reste, les juges qui condamnèrent Galilée n'étaient pas aussi sûrs de leur droit et de leur thèse qu'on veut bien le dire. Ils savaient que l'astronome florentin n'était pas le seul savant qui eût pris parti pour le système de Copernic; que le cardinal Nicolas de Cusa l'avait professé dès le quinzième siècle et l'allemand Widmanstadt, en 1533, à Rome, devant le pape Clément VII; que le pape Paul III avait accueilli avec bienveillance la dédicace du livre de Copernic : *De Revolutionibus orbium cœlestium;* qu'en cette même année 1543, Celio Calcagnini enseignait ouvertement le nouveau système en

Italie ; qu'enfin, au moment même des persécutions contre Galilée, de savants disciples, tels que le père Benedetto Castelli, le père Foscarini et Mario Guiducci, restaient fidèles à sa doctrine (1) ; et ce mouvement des esprits ne laissait pas que de les troubler quelque peu dans leurs affirmations.

Nous en trouvons un curieux témoignage dans une lettre du confesseur du souverain pontife à l'astronome prussien Hévélius, l'un des plus grands partisans de la nouvelle théorie, et dont la conviction, basée sur de longues observations personnelles, n'était nullement ébranlée par l'espèce de *veto* qu'opposaient les théologiens. Cette lettre contenait la singulière remarque que l'Église condamnait cette opinion jusqu'à ce qu'elle fût prouvée ; mais que, lorsque quelqu'un l'aurait éclaircie, il n'y aurait aucune difficulté à suivre l'opinion la plus probable (2).

Le père Fabri, jésuite français, faisait, en 1661, la même déclaration à un copernicien : Si vous réussissez, disait-il, à prouver votre thèse, l'Église n'hésitera nullement à décider que *les passages de la Bible* « doivent être entendus dans le sens impropre et figuré » (3). Un autre adversaire très déclaré du système de Copernic

(1) TH. H. MARTIN, *Galilée*, pag. 39 et suiv., et pag. 56 et 58.

(2) REGNARD. *Voyage en Pologne*. Paris, 1790, t. I, pag. 277.

(3) TH. H. MARTIN. *Galilée*, pag. 148.

et de Galilée, le bénédictin espagnol père Caramuel, donnait, en 1676, des explications analogues dans sa *Théologie fondamentale* (1).

Ce qui semble une naïveté, pour ne pas dire davantage, donne parfaitement l'idée de la situation. Les théologiens s'étaient mis dans un cercle vicieux : ils croyaient condamner telle opinion scientifique, parce que cette opinion était contraire à la Bible; et au fond, c'était plutôt l'opposé : s'ils attribuaient à la Bible une certaine opinion scientifique, c'était parce que, voyant cette opinion généralement et traditionnellement admise parmi les savants, ils étaient portés à la voir aussi dans la Bible, afin de tirer un argument de cette concordance. Habitués aux méthodes et aux traditions doctrinales de la scolastique, les théologiens, croyant défendre la Bible en attaquant Galilée, ne faisaient autre chose que défendre le péripatétisme si en honneur pendant des siècles; ils compromettaient la Bible pour sauver l'autorité d'Aristote. Mais la déclaration naïve du correspondant d'Hévélius et des deux autres prudents théologiens montre bien que, pour le cas où l'opinion contraire prévaudrait, on saurait découvrir dans la Bible un autre sens que celui qu'on y avait vu jusque-là, et rétablir ainsi la concordance.

(1) Th. H. Martin, *Galilée*, pag. 149.

Il ne faut donc pas s'étonner si, dans cet état des esprits, quelque bruit que fissent les congrégations romaines, effrayées des découvertes nouvelles, on se garda de compromettre par une intervention directe l'autorité doctrinale de la chaire apostolique et de l'Église. On laissait le saint-office, dont les décisions n'engagent nullement la foi, intervenir pour empêcher la pression publique d'un système que les préjugés scientifiques du temps présentaient comme incompatible avec les Écritures; mais le saint-siége s'abstint de toute participation officielle et de toute déclaration dogmatique. Ni Paul V, qui pourtant approuvait personnellement l'opinion anticopernicienne du saint-office, n'osa signer et publier pontificalement la première sentence de 1616 (1); ni Urbain VIII, qui mit tant de passion à faire condamner Galilée, n'osa donner à la sentence de 1633 sa consécration souveraine (2).

Cette abstention officielle n'atténue assurément en rien la responsabilité personnelle de ces deux papes; mais elle montre qu'au milieu de ces confusions de compétence et de ces vexatoires empiétements, les chefs de l'Église ne cessaient pas d'avoir conscience qu'il est des li-

(1) Il est même avéré que ce pape s'opposa à ce que son nom figurât au bas de cette sentence. (TH. H. MARTIN, pag. 143.)

(2) TH. H. MARTIN, *Galilée*, pag. 143.

mites que l'autorité religieuse ne doit jamais franchir, et qu'en fait ils ont voulu laisser l'Église hors du débat. C'est à tort et par un abus de langage que les PP. Fabri, Caramuel, et tant d'autres, parlent de l'Église quand il ne s'agit que du saint-office. Nous ajoutons d'ailleurs que, l'Église fût-elle intervenue, ses interprétations des textes sacrés, il ne faut pas l'oublier, n'eussent fait autorité, selon la doctrine même du concile de Trente (1), qu'en ce qui concerne *la foi et les mœurs* et non en ce qui concerne *l'astronomie et la géologie*.

La vérité est qu'en cette matière où l'on n'était pas compétent, on obéissait tout simplement à un préjugé, soit sur la question scientifique elle-même, soit sur le sens de la Bible; qu'on n'avait suffisamment étudié ni l'une ni l'autre de ces questions, et qu'on aurait mieux fait d'en abandonner l'examen à qui de droit, c'est à dire à la libre recherche des théologiens et des savants.

C'est ce qui a lieu aujourd'hui. Nul n'est gêné dans ses recherches; qu'on s'appelle Arago ou le père Zecchi, on tient son œil aussi librement attaché à son télescope. On ne serait pas digne du nom de savant, si l'on abordait le champ de l'observation avec toute autre préoccupation que celle de la science. On voit ce qu'on voit, et rien

(1) Sessio IV. *De editione et usu sacrorum librorum.*

de plus, et on constate les conquêtes à mesure qu'elles se font. Quant à savoir si ces conquêtes s'accordent ou non avec la Bible, cette question vient après, et ne doit influer en aucune façon sur l'œuvre impartiale du savant.

CHAPITRE II

MÊMES RÈGLES DE COMPÉTENCE SUR LES QUESTIONS D'HISTOIRE, D'ETHNOGRAPHIE, DE PHILOLOGIE.

Les règles de la compétence sont les mêmes dans les questions d'histoire, d'ethnographie et de philologie : l'autorité religieuse y doit rester étrangère, et l'esprit humain y doit procéder en dehors de toute préoccupation religieuse. M. Renan a raison de dire que « la science a besoin, pour être indépendante, de n'être gênée par aucun dogme (1), » « comme il est essentiel, ajoute-t-il, que les croyances morales et religieuses se sentent à l'abri des résultats auxquels la science peut être conduite par ses déductions (2). »

Ici encore il faut s'expliquer, car, sous les mêmes mots, on pourrait entendre des choses fort diverses. Quelques lecteurs prennent ces paroles en ce sens, que la religion est absolu-

(1) *Histoire des langues sémitiques*, pag. 448.
(2) *Ibid.*, pag. 449.

ment désintéressée dans les résultats des recherches scientifiques ; et il y a quelque raison de supposer que c'est bien là un peu la pensée de M. Renan. Quoique nous ayons, ci-dessus, clairement défini le rôle de la religion en face de la science, et précisé le genre d'intérêt qui peut les rattacher l'une à l'autre, comme on ne saurait trop éclaircir un pareil sujet, on nous permettra de rappeler, en y insistant, une distinction déjà faite, et sans laquelle persisteraient tous les malentendus.

§ 1er. — L'Église incompétente dans les questions scientifiques, mais non absolument désintéressée.

S'agit-il de méthode et de compétence? M. Renan a doublement raison, et du côté de la science, et du côté de la religion ; car, en fait de méthode comme en fait de compétence, la science et la religion n'ont rien de commun. Le savant n'a d'autre moyen de connaître que sa raison ; la foi reste étrangère à ses investigations ; ni de près ni de loin, elle ne doit intervenir dans son œuvre. M. Renan a raison en outre à un point de vue plus précis, se rapportant au fond même des choses : en ce sens que le domaine de la religion est parfaitement distinct du domaine de la science proprement dite, par la nature des objets dont l'une et l'autre s'occupent respectivement. Le symbole des chrétiens, en particulier,

est complétement étranger, par son fond dogmatique, aux questions relatives à l'ordre du monde visible, à la composition chimique des corps, aux lois physiques qui régissent la matière; également étranger à la succession des événements historiques, aux groupements des peuples, aux questions de races, de langues, et généralement à tout ce qui fait partie des sciences humaines. De telle sorte que, quels que soient les résultats de ces sciences, le symbole religieux n'en recevra aucune atteinte.

Soit donc par la méthode, soit par la distinction radicale des deux domaines, la science et la religion marchent parallèlement, respectivement indépendantes, sur deux voies qui ne sont pas destinées à se rencontrer.

Mais tout n'est pas là, on le sait. Si le symbole de foi est hors de cause, il n'en est pas de même de ce livre où les chrétiens croient qu'ont été recueillies les antiques traditions de l'humanité, en même temps que s'y trouvent consignés des faits scientifiques, objet d'une révélation particulière à l'auteur sacré. Or, par là l'établissement du christianisme a ses racines historiques, et son contrôle indirect dans le récit scientifique de la Bible. A ce double titre, les chrétiens sont intéressés et aux études historiques et aux recherches scientifiques. Sous ce rapport donc la religion et la science sont loin d'être indifférentes l'une à l'autre.

Répétons-le, en nous résumant : au point de vue de la méthode, elles doivent procéder séparément et indépendamment, comme absolument étrangères l'une à l'autre; au point de vue de la compétence, l'autorité religieuse n'a rien à voir dans le domaine de la science, ni le savant dans l'ordre religieux. Mais une fois l'œuvre scientifique librement accomplie, vient une question d'un tout autre ordre, qui ne laisse pas que d'avoir un grand intérêt : ces résultats scientifiques concordent-ils avec le récit de la Genèse?

Ici encore nous nous expliquons de nouveau et nous précisons : l'autorité religieuse n'a pas à intervenir dans ce débat qui reste libre entre les théologiens et les savants. Et quant à ces théologiens et ces savants, ils ne doivent s'aventurer sur ce terrain qu'avec une grande prudence et une extrême réserve. Généralement ceux qui s'occupent de cette confrontation de la Genèse avec les diverses branches, soit des sciences naturelles, soit des sciences historiques, procèdent comme si l'auteur sacré avait entendu donner une théorie proprement dite et complète sur toutes ces matières; persuadés que les textes du livre saint contiennent la solution de toute chose, ils ont voulu les faire parler à tout prix. Aussi, que d'opinions imaginaires n'a-t-on pas cru trouver dans la Bible, pour en tirer des concordances avec les dernières données scientifiques! Sauf à recommencer le

lendemain, sur nouveaux frais, des travaux contradictoires, quand de nouveaux progrès scientifiques amenaient des solutions opposées.

§ 2. — Cependant, à part quelques cas exceptionnels, les solutions scientifiques sont indifférentes au point de vue de la concordance.

On se serait donné moins de peine, et on aurait évité ces anxiétés théologiques, si l'on avait compris que la Bible, ainsi que nous en avons fait plus haut la remarque, ne renferme en aucune façon un ensemble systématique de théories scientifiques. Cela est si vrai, que, parmi les questions qui font l'objet des sciences, il en est un très petit nombre sur lesquelles il soit permis de dire sûrement dans quel sens l'auteur de la Bible a entendu les résoudre. A part donc ces quelques cas exceptionnels, dans tous les autres, quelle que soit leur importance, la solution scientifique en est indifférente au point de vue de la concordance.

Nous en avons donné pour exemple la question de la génération des êtres vivants, et celle des jours genésiaques. On y peut joindre celle qui concerne le mouvement de la terre, car si elle avait été résolue directement et catégoriquement dans la Bible, on n'aurait pas condamné Galilée.

Réciproquement, il est des questions scientifiques, fort clairement résolues dans la Bible,

telles que des questions d'ethnographie et de philologie, et auxquelles la science ne peut donner de solution qu'à de certains points de vue où la Genèse ne saurait être compromise, que cette solution soit affirmative, qu'elle soit négative, et dont, par conséquent, la théologie n'a pas à se préoccuper. M. Laboulaye en fait judicieusement la remarque, et il en cite deux exemples, l'un pris dans l'ethnographie, l'autre dans la philologie.

Premier exemple. — *Question de l'unité ou de la diversité de la race humaine.*

L'une des grandes questions dont s'occupe l'ethnographie, c'est celle de l'unité ou de la diversité de la race humaine. Tous les chrétiens la résolvent dans le premier sens. Il n'est pas de question scientifique qui intéresse à un plus haut degré les théologiens. Il semble donc qu'ils aient beaucoup à se préoccuper et même à s'alarmer de certains résultats de la science ethnographique, s'appuyant sur la physiologie et l'anatomie de l'espèce. M. Laboulaye fait fort bien observer que l'unité d'organes, de tissu, dans les hommes de toutes les races, établie par la science, ne serait pas plus une preuve péremptoire en faveur de l'opinion qui fait dériver tous les hommes d'un couple unique, que la diversité des races, telles qu'elles existent actuellement

sur le globe, ne serait une preuve péremptoire contre la réalité d'un couple unique primitif.

En effet, dans le premier cas, parce que « on a démontré qu'il y a chez tous les hommes unité de squelette, d'organes, de tissu, » parce que « on a réduit à un simple accident ces différences dans la forme du crâne et dans la couleur de la peau, qui, à première vue, établissent des distinctions tranchées entre les races, résulte-t-il de là que nous sortions tous d'un même père, et qu'à l'origine, Dieu n'ait pu créer plusieurs couples de la même espèce? Non; la science s'arrête devant le mystère de la création; elle ne dément pas la Genèse, mais il ne lui appartient pas de la confirmer (1). »

Dans le second cas, dans l'hypothèse des espèces distinctes, quelle serait la portée de cette affirmation scientifique? Tout simplement de montrer la diversité dans l'état actuel de l'humanité. La science, renfermée dans le domaine des faits qu'elle est en état d'observer, « ne peut dire ce qui a eu lieu à l'origine du monde, » elle ne peut pas « affirmer que les forces de la nature n'ont jamais varié, » ni « soutenir que nous connaissons tous les effets des climats et du temps. » Ce serait, ajoute M. Laboulaye, « se perdre dans la région des hypothèses, ce ne serait plus observer. Il est des limites que l'ethno-

(1) Laboulaye. *La Liberté religieuse*, pag. 294.

graphie ne peut franchir, et ces limites n'embrassent pas le premier fait dont parlent les livres saints. En ce point la science peut donc paraître plus ou moins favorable à la Bible, mais elle ne peut jamais lui donner un démenti; c'est pourquoi, il serait bien de la laisser à elle-même et de ne pas lui demander une solution qui n'est pas de son ressort (1). »

Deuxième exemple. — *Question de l'unité ou de la diversité des langues.*

M. Laboulaye fait les mêmes réflexions au sujet de la question philologique de l'unité ou de la diversité des langues. Analysant l'étude comparative des langues, que fait M. Renan, et, se plaçant au point de vue de sa conclusion : « Le principe de l'ancienne école : *toutes les langues sont des dialectes d'une seule*, doit être à jamais abandonné, » il dit qu'en admettant même cette conclusion, elle ne prouverait rien contre la Bible, parce que la confusion de Babel suffit, ainsi que le faisait remarquer Bossuet, pour expliquer le désordre des langages (2). C'est pourquoi « l'ancienne théologie ne s'est jamais inquiétée de la division des langues, » et « plus

(1) Laboulaye, *la Liberté religieuse*, pag. 295.

(2) *Histoire universelle*, seconde partie, chap. 1.

d'un théologien moderne s'en tient, avec sagesse, aux anciennes opinions (1). »

De même, l'opinion scientifique de l'unité des langues ne pourrait guère servir de preuve péremptoire à la thèse biblique d'une langue primitive unique. En effet, « sans qu'on puisse rien affirmer sur les découvertes à venir, il est cependant très probable que, parvint-on à démontrer la fraternité de toutes les langues, on n'en établirait pas la filiation. Dans les langues indo-européennes, comme dans les langues sémitiques, on voit bien les branches, mais la souche primitive est perdue. Aujourd'hui que tant d'idiomes sont recueillis, sinon connus, si l'on ne peut retrouver cette langue mère d'où sont sortis l'arabe et l'hébreu, deux dialectes si voisins, comment croire qu'on découvrira cette cette tige première d'où les peuples se sont détachés avant les temps historiques? Toutes les analogies qu'on pourra constater ne feront sans doute qu'indiquer une parenté lointaine; la seule conclusion qu'on en pourra tirer légitimement, c'est que la philologie ne contredit pas l'unité du genre humain; mais comment le ferait-elle, puisque, d'une part, sa méthode suppose l'unité de l'esprit humain, et que, de l'autre, les faits sur lesquels elle s'exerce sont séparés de la

(1) LABOULAYE, pag. 298. Voy. M. l'abbé MEIGNAN. *Prophéties messianiques de l'Ancien Testament*, pag. 151.

création par des siècles vides, où se sont passées des révolutions qui nous seront toujours inconnues (1)? »

§ 3. Quelque intérêt d'ailleurs que puissent avoir aux yeux des chrétiens les questions de concordance, l'Eglise n'en est pas moins sans compétence pour les résoudre.

Ces points, où il est très probable qu'on n'obtiendra jamais les éléments nécessaires à une œuvre sérieuse de concordance, ne sont pas les seuls. Mais il ne faut pas croire qu'il en soit de même dans tous les cas, et en conclure, comme semble le faire M. Laboulaye avec M. Renan, que les textes sacrés sont totalement désintéressés dans les questions scientifiques. Si restreint que soit le nombre de ces questions, où la donnée biblique est précise, en même temps que la science peut les résoudre directement et pleinement, cela suffit pour que, sur ces points, la question de concordance soit d'un très haut intérêt aux yeux des chrétiens. Seulement, de cet intérêt, il faut se garder de conclure à une compétence quelconque de l'autorité religieuse.

Ici, et c'est l'essentiel, nous nous retrouvons d'accord avec M. Laboulaye, aussi bien qu'avec M. Renan et tous les libres penseurs : non, l'argument en faveur de l'inspiration biblique, que les chrétiens prétendent légitimement tirer

(1) LABOULAYE, *la Liberté religieuse*, pag. 298 et 299.

de la concordance entre le récit de la Genèse et les découvertes scientifiques, n'implique en aucune façon un droit, pour l'autorité religieuse, d'intervenir dans ce débat. Nous l'avons, plus haut, surabondamment démontré. Telle est donc la situation dans sa simplicité : incompétence de l'Église, liberté absolue pour les chrétiens, et dans le champ de la science, où ils doivent procéder en dehors de toute préoccupation religieuse, et dans le travail de confrontation des livres saints avec les résultats scientifiques obtenus.

CHAPITRE VI

CES CONCLUSIONS DÉMONTRENT L'ABSOLUE INDÉPENDANCE TEMPORELLE DU CHRÉTIEN.

Si ces conclusions sont inattaquables, que manque-t-il à l'indépendance temporelle du chrétien, et que deviennent les préventions qui le représentent entouré d'entraves dans sa vie civile et dans sa vie intellectuelle?

Nous l'avons montré, comme citoyen, maître de ses opinions politiques et de ses actes, dont il n'a à répondre que devant l'autorité sociale. Et, en revendiquant cette pleine indépendance, bien loin de se mettre en révolte contre l'esprit de l'Église, c'est sur le principe essentiellement

chrétien de la distinction du temporel et du spirituel qu'il s'appuie, et qu'il fonde l'inviolabilité de sa conscience.

Nous l'avons montré, comme penseur, maître absolu de reculer indéfiniment les limites de la science, marchant devant lui dans ce champ immense de l'observation, un flambeau à la main, non celui de la foi, mais celui de la raison. Qui est-ce qui l'arrêterait dans cette marche ascensionnelle? A quel titre, un savant quelconque, associé à ses recherches, lui dirait-il : « Assez, tu n'iras pas plus loin; une borne est là, devant toi, posée par une volonté étrangère à la tienne; tandis qu'il t'est interdit de la franchir, moi, maître absolu de ma pensée, je poursuis ma route, n'ayant d'autre loi intellectuelle et d'autre méthode d'investigation que d'ouvrir les yeux de l'esprit et les yeux du corps, et de constater en toute sincérité et en toute liberté ce que je vois clairement, et tout ce que je vois? »

§ 1er. — L'évidence, la seule loi intellectuelle

Cette borne qu'on veut élever devant le chrétien, est imaginaire. En fait de loi intellectuelle et de méthode, il n'en a point d'autre non plus, que celle posée par le catholique Descartes : l'*évidence*. Qu'on soit ou non catholique, on voit ce qu'on voit, et aucun voile ne doit s'interposer

entre l'œil et l'objet qu'il observe. Aujourd'hui qu'il ne reste plus de doute sur l'incompétence scientifique de l'Église, Galilée se contenterait de dire : « la terre tourne », et la cour romaine se garderait d'intervenir, sachant bien que nul catholique n'aura l'idée de la consulter sur les révolutions sidérales et sur les lois de la mécanique.

Ce qui est vrai de la liberté scientifique du chrétien, l'est aussi de la liberté politique. Seulement, quant à la liberté politique, la cour romaine, nous l'avons vu dans les chapitres précédents, semble en être encore au point où elle en était, du temps de Galilée, en fait de liberté scientifique. Croyant défendre le domaine de la foi, elle anathématise ceux qui, comme citoyens, réclament la liberté religieuse. Or, en déclinant, là-dessus, la compétence de l'Église, nous prétendons ne pas faire autre chose, par rapport à la politique, que ce que nous aurions eu le droit de faire, du temps de Galilée, par rapport à la science. Alors, devant la cour romaine affirmant ou niant une opinion scientifique, nous aurions eu raison de résister et de protester; et, en protestant, nous n'aurions pas cessé d'être parfaitement orthodoxe, et même un membre fidèle de la société spirituelle. C'est nous qui serions resté dans la vraie notion de l'Église.

On le comprend aujourd'hui, parce que le

mouvement irrésistible de l'esprit moderne, qui n'est que l'esprit chrétien, a forcé la cour romaine de renoncer à cet empiétement. Il viendra un temps où elle renoncera de même à toute intervention dans la vie des sociétés humaines. En attendant, quand elle outrepasse les limites de sa compétence, quand, au lieu de se contenter de proposer ses doctrines à l'adhésion volontaire des esprits dans la société religieuse, elle prétend les imposer au citoyen, au nom du droit social, nous protestons, comme nous aurions eu le droit de protester avec Galilée. Et nul ne peut prétendre qu'en agissant ainsi nous cessons d'être catholique. En niant la compétence politique de l'Église, nous ne sortons pas plus de la vraie notion de la société religieuse universelle, que nous n'en serions sorti autrefois en niant sa compétence scientifique.

§ 2. — A quoi se réduit le débat

A quoi se réduit en définitive le débat? A des termes bien simples :

En principe, il a été de tout temps reconnu qu'il y a d'une part un domaine religieux, d'autre part, un domaine politique et un domaine scientifique; et que le domaine religieux est le seul qui appartienne à l'Église. Or, jamais l'Église n'a prétendu, en principe, qu'elle avait mis-

sion de décider en matière de politique ou de science.

En fait, croyant que certaines solutions scientifiques pouvaient compromettre la foi à certaines vérités religieuses, la cour pontificale est intervenue avec ses habitudes affirmatives. Ce fut là son tort, ainsi que l'expérience l'a démontré, sans compter l'esprit même de son institution, qui condamnait son empiétement.

En politique, il en a été de même, quand le clergé a cru que certains régimes étaient plus propres que d'autres à l'aider dans son œuvre religieuse. C'est ainsi qu'il a pensé qu'une royauté temporelle, jointe à la souveraineté pontificale, garantirait l'indépendance du saint-siége. C'est ainsi, également, qu'il a pensé, et pense encore généralement, que, dans les sociétés bien ordonnées, l'union de l'autel et du trône est une condition essentielle, qu'on ne peut exclure sans danger pour la religion et pour l'ordre social.

Les événements ne cessent de lui donner, chaque jour des démentis sur les deux points.

Le principe est donc pour nous. Et le fait aussi; car déjà le clergé a dû renoncer à plus d'un empiétement.

Le lecteur n'a pas oublié d'ailleurs qu'il a été démontré qu'en se retirant d'un domaine, où des motifs de convenances accidentelles, et même quelquefois des préjugés, l'avaient fait

intervenir, l'Église ne se déjuge pas comme autorité religieuse; ces matières étant de celles où elle n'a pas de compétence proprement dite, et où, par conséquent, son infaillibilité doctrinale n'est pas en cause.

QUATRIÈME PARTIE

LE CATHOLICISME EST-IL INCONCILIABLE AVEC LA DÉMOCRATIE?

—

En théorie, c'est donc un point bien acquis que l'Église catholique est une société purement spirituelle, que cette société ne professe qu'une doctrine religieuse, que les questions scientifiques et les questions politiques sont entièrement hors de son domaine. Par là même semble résolue cette question, objet de nos recherches : l'Église catholique est-elle compatible avec la société moderne? L'Église étant reconnue incompétente en matière politique, et le pouvoir politique incompétent en matière religieuse, en quoi les deux sociétés pourraient-elles se gêner mutuellement? Le chrétien, sortant du temple, n'est-il pas, comme citoyen, absolument maître de ses actes? Le citoyen, une fois ses devoirs temporels accomplis, ne jouit-il pas, dans le

temple, de la liberté absolue d'adorer Dieu comme il l'entend?

Si maintenant nous supposons, de plus, que la théorie devienne une réalité, c'est à dire que l'Église renonce sincèrement et à tout jamais à l'appui du bras séculier, et que le principe de la séparation du spirituel et du temporel soit définitivement accepté par elle, toutes les objections de nos adversaires ne se trouvent-elles pas écartées?

Non, nous sommes obligé de reconnaître que tout n'est pas dit encore. Nous avons assurément fait un grand pas en éclaircissant ces questions de compétence, à la fois au profit de la liberté et à la décharge de l'Église. Ce serait surtout avoir fait une conquête décisive, que d'avoir réalisé, du consentement de l'Église, la séparation sincère et complète du spirituel et du temporel. Mais notre thèse de la conciliation de la Révolution et du catholicisme ne serait pas prouvée. Des doutes subsistent encore, à un double point de vue : au point de vue de la constitution de l'Église; au point de vue de sa doctrine.

Quelle que soit l'incompétence respective des deux souverainetés et l'indépendance respective des deux sociétés, n'y a-t-il pas, dans le mode d'organisation et dans le fonctionnement de la société catholique, des éléments essentiellement incompatibles avec la constitution démocratique

des sociétés temporelles? Et quant à la doctrine, n'y a-t-il pas dans quelqu'un des dogmes admis par le chrétien, quelque chose d'inconciliable avec le droit démocratique; de telle sorte que le chrétien, soumis à l'influence de ce dogme, apportât nécessairement dans la vie publique des dispositions hostiles aux principes de la société moderne?

Si, en effet, il en était ainsi, on aurait beau dire qu'une fois sorti du temple, le citoyen est entièrement maître de ses actes, il n'en serait pas moins vrai qu'il pourrait être considéré, au fond, à cause de l'esprit dont il serait animé, comme un adversaire, et un adversaire redoutable, par les partisans de la démocratie, et qu'on serait autorisé à soutenir qu'il y a deux forces opposées en présence, l'Église et la Révolution.

Cette question vaut la peine qu'on l'examine de près.

LIVRE PREMIER

LA CONSTITUTION DE L'ÉGLISE EST-ELLE ANTIDÉMOCRATIQUE?

CHAPITRE PREMIER

LA QUESTION RÉTABLIE DANS SES VRAIS TERMES

Ce n'est pas la première fois que cette question se présente. Elle a été débattue entre des écrivains éminents. Mais, le plus souvent, les défenseurs du catholicisme se sont laissé entraîner par leurs adversaires sur un terrain qui n'était pas le vrai, et où, par suite, il n'était pas difficile de les battre. Ils ont cru que, pour prouver que l'Église et la démocratie étaient parfaitement conciliables, il fallait démontrer que l'Église était *organisée démocratiquement*, ou du moins devrait l'être; et ils essayaient de montrer la réalisation de leur théorie dans la constitution de la primitive Église.

C'était retomber dans les anciennes confusions. Il est évident que s'il n'y a de concilia-

tion possible entre l'Église et le droit moderne, qu'à la condition que la société spirituelle et la société temporelle reposent sur des bases identiques et qu'elles aient le même fonctionnement démocratique, la question se trouve jugée négativement par la manière même dont elle est posée; et il est inutile d'aller plus loin.

Mais, comment ne voit-on pas que, s'il y a deux sociétés distinctes, c'est qu'il y a deux ordres distincts par leur nature même, ainsi que nous l'avons surabondamment établi, et qu'il va de soi que les règles de l'une ne doivent pas être les règles de l'autre?

Au lieu donc de s'engager dans un débat inutile, il fallait avant tout rappeler que, dans leur conception rationnelle, la notion d'une société spirituelle et la notion d'une société temporelle étant radicalement différentes, ce n'est pas à l'une d'elles qu'on doit demander ses définitions et ses règles pour en faire la base de l'organisation de l'autre. « Le royaume de Jésus-Christ, dit Bossuet, n'est pas de ce monde, et la comparaison que vous pouvez faire entre ce royaume et ceux de la terre est caduque. » C'est se proposer un but chimérique que de chercher des similitudes entre des objets appartenant à deux ordres entièrement différents; et c'est une injustice que de déclarer l'un de ces objets mauvais, parce qu'il ne possède pas les caractères de l'autre; chaque chose, chaque institution, doit

être appréciée en raison de sa propre destination, et non par comparaison avec une catégorie de fonctions qui n'a rien de commun avec elle.

1er. — Les deux sociétés différant par leur objet doivent différer par leur organisation.

Ainsi, quand on met en regard la société temporelle et la société spirituelle, il faut se souvenir que ces deux sociétés, différant essentiellement par leur objet, doivent différer par leur organisation et leur mode de fonctionnement, répondant chacune à des besoins également naturels et légitimes, quoique d'un ordre différent. Et ces différences, même radicales, ne constituent pas en soi une incompatibilité réciproque. L'incompatibilité n'existerait que si l'un des deux ordres contenait quelque élément dont le contact pût être nuisible à l'autre ordre.

Nous avons, à plusieurs reprises, dans le cours de ce travail, signalé les différences caractéristiques qui distinguent les deux sociétés, quant au but, quant à la nature des intérêts qui y sont en jeu, quant aux conditions d'existence, quant au fondement et à l'exercice de l'autorité dans chacune d'elles, quant à leurs moyens de conservation et d'expansion. Il suffira de rappeler en quelques mots ces différences.

La société temporelle, le mot le dit, prend l'homme dans le temps, dans l'ordre des faits relatifs, variables, de son existence nationale;

elle met en jeu les intérêts, les besoins, les facultés que comporte cette vie d'un jour; elle unit les hommes entre eux, non par l'élément qui rattache leur être à la vérité idéale et à l'ordre absolu, mais par les éléments contingents de leur destinée terrestre.

Dans ces conditions bornées et relatives, où l'autorité sociale a pour rôle, non de formuler des doctrines, mais de régler et de garantir des intérêts, il est naturel que chaque membre du corps social participe, par le conseil et par la décision, à la réglementation de ces intérêts collectifs; réglementation qui n'est possible qu'au moyen de concessions réciproques et du respect obligé de l'ordre légalement consenti.

Cette participation de tous à la souveraineté sociale est ce qu'on appelle l'ordre démocratique; et ce régime résulte si logiquement de la notion rationnelle et des conditions normales de la société temporelle, que le mouvement naturel de la civilisation y conduit successivement tous les peuples, comme à leur but nécessaire et définitif.

Deux conséquences principales résultent de ces conditions essentielles de la société temporelle, l'une se rapportant au mode d'exercice de la souveraineté, l'autre se rapportant aux moyens de sanction dont cette souveraineté dispose.

La première conséquence, c'est que la loi se fait par la volonté du plus grand nombre. Dans cet ordre relatif et contingent, où il ne s'agit pas de dogmatiser, où la loi ne propose à croire aucune vérité, mais se borne à fixer, d'un commun accord, des règles générales, toujours perfectibles sans doute, mais dont l'existence sociale ne peut se passer, il est de toute nécessité, et aussi de toute justice que la majorité l'emporte, et que la minorité se soumette à sa décision; à la condition qu'il reste aux minorités la faculté d'exprimer leur avis et d'éclairer l'opinion.

La seconde conséquence, se rapportant aux moyens de sanction, c'est que, la loi temporelle n'affirmant pas des vérités, mais prescrivant des concessions dans l'ordre des intérêts, ne demandant pas l'adhésion de l'esprit, mais commandant des actes, ses moyens de sanction sont essentiellement des moyens matériels, des moyens de coercition.

Ainsi : la loi étrangère à tout dogmatisme; participation de tous les citoyens à l'œuvre législative; nécessité sociale du droit des majorités ; soumission obligatoire des minorités, avec la liberté de critiquer la loi et d'en préparer la modification ; enfin, sanctions matérielles : telles sont les conditions rationnelles et essentielles des sociétés temporelles démocratiques.

Il suffit de mettre ces conditions en regard de

[illegible]lles qui constituent la société spirituelle, pour [illegible]ir qu'il n'y a entre elles aucune similitude [illegible]sible.

[illegible]ans la société spirituelle, où il s'agit de m[illegible]re les hommes en rapport avec la vérité a[illegible]ue, avec les choses immuables et éternel[illegible] où l'on demande à chacun l'adhésion libr[illegible] l'esprit à une doctrine, dans cette société qui [illegible] la communion volontaire des âmes en Dieu[illegible]s idées de majorité et de minorité n'ont que fa[illegible] parce que les concessions réciproques et la sou[illegible]ssion temporaire des minorités y sont des no[illegible]sens ; on n'abandonne pas une portion de véri[illegible] comme on abandonne une part d'intérêt ; [illegible]acun croit tout ce qu'il croit, et n'a rien à co[illegible]der à un autre où à plusieurs autres de sa c[illegible]ance.

[illegible]là pourquoi, dans la société spirituelle, il s'[illegible]t, non de majorité et de minorité, mais [illegible]*animité* (1). Dès qu'un membre voit autre-

(1) M. F. Huet, défendant le catholicisme contre M. Vache-[illegible]ot, qui le déclarait antidémocratique, avait raison de s'écrier : « Oh ! que les mots d'autorité, de lois, de gouvernement, ont un autre sens dans l'Eglise et dans l'Etat ! Et combien l'assimilation de l'une à l'autre doit engendrer de confusion et d'erreurs ! » (*L'Avenir*, journal hebdomadaire, n° du 2 déc. 1855.) M. Vacherot, du reste, est un esprit trop sagace pour ne pas savoir que la question de majorité et de nombre n'a rien de commun avec les choses de la conscience : « Nous comprenons, dit-il, nous aimons la souveraineté populaire dans l'institution

ment que ce groupe religieux, il s'en exclut par cela même. Être membre d'une même Église, c'est croire à un même symbole; cesser de

des lois civiles et politiques; nous l'abhorrons dans l'institution des croyances. Sa place est dans la cité, non dans la conscience. Le peuple entier, fût-il un tribunal de sages, n'a rien à voir dans ce sanctuaire intime, où Dieu seul est juge. » (*L'Avenir*, 16 septembre 1855.) C'est fort bien pensé et fort bien dit. Mais M. Vacherot se trompe quand il accuse les premiers chrétiens de méconnaître ces principes, et qu'il croit voir dans les délibérations de leurs assemblées la loi brutale des majorités. Il ne s'agit là en aucune façon *d'imposer à la conscience et à la raison de chacun un dogme décidé et proclamé à la majorité des voix ;* il s'agit d'un groupe religieux formulant son symbole et déclarant que pour être avec lui il faut penser comme lui. L'excommunication, déclaration pure et simple de la dissidence, et par conséquent de la séparation volontaire de l'un des membres du groupe, bien loin d'être une application du principe démocratique des majorités, en est l'opposé : dans la société temporelle, la seule où la loi des majorités soit applicable, la décision du plus grand nombre est obligatoire pour la minorité, tandis que, dans la société religieuse, le nombre des membres égale toujours celui des croyants, le dissident cessant par cela même de faire partie de ce groupe. Il ne lui est rien imposé, et l'excommunication ne fait que constater cette dissidence. C'est donc fort injustement que M. Vacherot assimile la doctrine catholique sur ce point à celle du *Contrat social*, et qu'il déclare même celle des chrétiens plus dangereuse, en ce que Rousseau ne fait professer par la société démocratique que quelques principes de la *religion naturelle*, tandis que le *credo* des chrétiens est bien autrement étendu. Il oublie que Rousseau fait de son *credo* religieux une loi civile et politique avec *sanctions temporelles*, la mort comprise; et que l'excommunication proprement dite n'a de sens

croire à ce symbole, c'est cesser d'appartenir à cette Église.

§ 2 Les différences s'accentuent davantage encore quant à l'origine des deux sociétés et au caractère fonctionnel de leurs ministres.

Les différences s'accentuent davantage encore, quand on prend l'Église catholique dans l'origine surnaturelle de sa doctrine, dans sa mission de conserver intact le dépôt confié par le révélateur; puis, dans les moyens sacramentels dont elle dispose pour mettre les croyants en rapport avec l'ordre divin, et enfin dans le sacerdoce divinement institué pour l'administration de ces sacrements. Il est évident qu'il n'y a rien, en tout cela, qui ressemble au but des sociétés

que dans la sphère purement spirituelle des croyances. Oh! si la société chrétienne recourt aux sanctions temporelles pour imposer ses décisions, tout change d'aspect : l'institution religieuse entre par cela même dans la catégorie des institutions humaines; son intolérance, de dogmatique qu'elle était, et par conséquent légitime, devient intolérance politique ; au lieu d'un croyant cessant de croire et par suite excommunié (retranché d'un groupe religieux), nous avons un citoyen *temporellement* criminel et matériellement frappé pour ses opinions religieuses. Et alors M. Vacherot a raison de déclarer que le vaste *credo* des chrétiens, et il peut ajouter que la puissante organisation de l'Eglise, deviennent ainsi la machine politique la plus dangereuse et la plus redoutable qui ait été conçue par le génie du despotisme. Or c'est contre ce système que protestent, avec M. Vacherot et tous les amis de la liberté, nos convictions de citoyen et de chrétien.

temporelles, à leur objet, à la constitution de leurs gouvernements, aux attributions de leurs fonctionnaires, et qu'y parler de majorité, de minorité, de démocratie, ce serait y parler un langage inintelligible.

Assurément, l'Église a toujours été la plus démocratique des institutions par le libre et facile accès de tous ses membres, sans distinction de naissance ou de fortune, aux fonctions les plus hautes. On y peut rendre d'ailleurs l'élection des ministres du culte aussi démocratique, c'est à dire aussi générale que l'on voudra; elle l'était entièrement dans les premiers siècles. Mais la consécration fait du prêtre un personnage qui ne peut avoir son analogue dans la société temporelle. C'est à ce sujet que Bossuet dit au peuple chrétien : « Vous êtes un peuple, un État, une société; mais Jésus-Christ qui est votre roi, ne tient rien de vous, et son autorité vient de plus haut; vous n'avez naturellement non plus de droit de lui donner des ministres, que de l'instituer lui-même votre prince. Ainsi ses ministres, qui sont vos pasteurs, viennent de plus haut, comme lui-même; et il faut qu'ils viennent par un ordre qu'il ait établi. »

Et ce qui est vrai du caractère sacerdotal, que les ministres du culte tiennent de Dieu et non des hommes, l'est aussi de l'immutabilité de la doctrine et des lois essentielles du culte, que les croyants recoivent de la tradition, et

auxquelles ils ne peuvent rien changer. « Vous n'avez, ajoute Bossuet, aucun droit que celui que vous trouverez dans les lois ou dans les coutumes immémoriales de votre société. Or, ces coutumes immémoriales, à commencer par les temps apostoliques, sont que les pasteurs déjà établis établissent les autres. »

Reconnaissons donc que les deux sociétés diffèrent essentiellement et radicalement, et que porter là le débat pour chercher entre ces sociétés des ressemblances, c'est se méprendre sur la portée de la question qui s'agite entre l'Église et le droit moderne. Nous le répétons, sur ce terrain, mal choisi, les adversaires du catholicisme n'auraient pas de peine à démontrer que, sauf en ce qui concerne l'élection des ministres, pour tout le reste, les principes démocratiques sont inapplicables à l'Eglise.

CHAPITRE II

FAUT-IL CONCLURE DE CES DIFFÉRENCES QUE LES DEUX SOCIÉTÉS S'EXCLUENT ?

Mais nos contradicteurs seraient-ils autorisés à en conclure que le catholicisme et la démocratie sont deux choses essentiellement inconciliables? Non; et c'est là pourtant la conclusion qu'ils tirent de leurs prémisses mal posées, les catholiques ne s'apercevant pas qu'ils se sont faits les complices de leur faux raisonnement en

acceptant le débat à ce point de vue. Les uns et les autres n'ont pas agi autrement que si, après avoir posé la question de savoir si telle école scientifique est incompatible avec le droit moderne, on se bornait à rechercher si la constitution de cette société scientifique et sa manière de procéder sont absolument semblables à l'organisation et au mode de procéder des sociétés politiques. Rendons la chose sensible par un exemple :

Voilà une société de savants qui se réunissent pour étudier ensemble les questions astronomiques. On est à l'époque de Copernic ; la question : si la terre tourne, est indécise. Viendra-t-il à l'idée de qui que ce soit qu'il faut en faire une question de majorité, et prétendra-t-on que la décision de la majorité liera la minorité? Ce serait absurde. L'idée de démocratie n'a donc rien à faire ici. Nous le répétons, l'idée de démocratie n'a un sens que dans une société *politique* où, comme il s'agit d'établir quelque chose de relatif, et non d'affirmer une vérité quelconque, la décision de la majorité oblige la minorité. Cela est si vrai, que la raison exclut du domaine où s'exerce la souveraineté temporelle de cette majorité, tout ce qui concerne les vérités de l'ordre religieux ou scientifique. En d'autres termes, une majorité, en tant que majorité, ne dogmatise jamais.

Et bien, parce que cette société scientifique,

dont nous venons de parler, reste étrangère à ce mode démocratique de procéder par décision des majorités, en conclurez-vous qu'elle est inconciliable avec la démocratie, avec le droit moderne? Non, vous en conclurez simplement que cette société et la société politique ont deux buts distincts, deux modes de procéder différents en raison de leur nature respective, et que la question posée était une question oiseuse.

Quand auriez-vous le droit de conclure qu'il y a incompatibilité? Le voici : c'est dans le cas où, une société scientifique, ou bien une école philosophique, ayant proclamé un principe ou un ensemble de principes, vous montreriez que quelqu'un de ces principes est inconciliable avec le droit moderne. Par exemple, supposez qu'une école proclame le principe de l'inégalité des races humaines, ce qui impliquerait la légitimité de l'esclavage. Évidemment, vous ne vous tromperiez pas en disant que cette école est contraire aux principes démocratiques du droit moderne. Mais cette incompatibilité, tenant au fond de la doctrine, sera entièrement indépendante de l'organisation de cette société scientifique.

Le débat entre nous se réduit donc à ces termes : abstraction faite de l'organisation de l'Église, la doctrine religieuse qu'elle professe contient-elle quelque principe inconciliable avec le droit moderne?

LIVRE DEUXIÈME

LA DOCTRINE DE L'ÉGLISE EST-ELLE ANTIDÉMOCRATIQUE?

Une face de cette question, et non la moins importante, a été traitée dans le livre 3e de la 2e partie, où nous avons établi le caractère purement spirituel de l'Église catholique; caractère spirituel qui se montre manifestement dans les paroles du fondateur de l'Église et dans les actes des apôtres, et qui n'a subi aucune altération, ni quant à la doctrine par le travail des siècles pour la préciser, ni quant à la constitution hiérarchique par les modifications successives qui ont été opérées.

Le point capital sur lequel on se fondait, avec quelque apparence de raison, pour soutenir que l'Église avait perdu son caractère de société spirituelle, c'était l'emploi qu'elle n'avait cessé de faire des sanctions temporelles, son appel constant au bras séculier. Mais nous avons démontré : premièrement que cette pratique de

l'Église était contraire à l'esprit de son institution; secondement qu'elle se rapportait à une question n'appartenant pas au domaine de la foi; que la cour romaine, en la décidant dans un sens ou dans un autre, n'avait donc pu lier les fidèles ni se lier elle-même pour l'avenir; que, par conséquent, elle peut, quand elle le voudra, la résoudre dans le sens de la liberté.

Nous avons reconnu, en outre, que, tant que la cour romaine ne reviendra pas sur cette tradition temporelle antilibérale, on aura raison de dire que l'Église catholique, non en ce qu'elle est essentiellement, mais en ce que la font ses représentants officiels, est opposée au droit moderne.

Nous supposons donc, pour que notre argumentation se poursuive, qu'en fait l'Église est rentrée dans son vrai rôle de société spirituelle, *répudiant à tout jamais* l'appui du pouvoir temporel, c'est à dire substituant au vieux principe de la religion de l'État le principe nouveau de la séparation du spirituel et du temporel.

Or c'est dans cette situation que nous soutenons que le catholicisme ne contient aucun principe qui le rende inconciliable avec le droit moderne.

La doctrine morale du catholicisme est hors de cause, puisqu'on sait que cette morale et celle du monde civilisé sont adéquates. Il s'agit ici de sa doctrine dogmatique.

Les vérités que contient la doctrine catholique se divisent, au point de vue du sujet qui nous occupe, en trois catégories : à la première appartiennent les vérités qui sont communes au catholicisme et à la philosophie ou religion naturelle; à la seconde, les vérités qui sont communes au catholicisme et à toutes les Églises chrétiennes; à la troisième, ce qui est exclusivement propre au catholicisme.

CHAPITRE PREMIER

VÉRITÉS COMMUNES AU CATHOLICISME ET A LA RELIGION NATURELLE.

Ce qu'on appelle *religion naturelle* consiste, on le sait, en un ensemble de principes, affirmés par l'esprit humain, réduit à ses propres lumières, sur Dieu et les rapports de l'homme avec Dieu. Nous sommes de ceux qui pensent, avec Descartes, avec tous les grands docteurs chrétiens ses disciples, et un grand nombre de philosophes rationalistes, que l'esprit humain, privé du secours de la révélation, et à l'aide de ses seules facultés naturelles, peut atteindre avec *certitude* ces vérités premières dont l'ensemble forme la religion naturelle. Mais, en fait, dans tous les siècles et dans tous les lieux de la terre, les solutions les plus diverses et les

plus contradictoires ont été données à ces questions; de sorte que si l'on veut demander un programme de religion naturelle aux écoles philosophiques, chacune d'elles fournira le sien, différent de celui des autres; et même le programme de certaines écoles sera complétement négatif, ces écoles répudiant tout ordre infini et divin, pour n'admettre d'autre réalité que l'homme et la nature.

En définitive donc, c'est moins par un ensemble de *solutions* que par un ensemble de *questions*, qu'il faut désigner les objets compris dans ce mot : *religion naturelle.*

Quoi qu'il en soit, ces questions sont résolues dans un certain sens par la métaphysique chrétienne; et elles le sont dans le même sens par la plupart des philosophes spiritualistes modernes. Cette doctrine commune à ces écoles rationalistes et au christianisme, se résume en ces vérités capitales : l'existence d'un Dieu unique, infini, parfait, tout-puissant, créateur et providence; la spiritualité et l'immortalité de l'âme; le libre arbitre; la responsabilité qui en résulte; la subordination de l'être créé à l'être éternel et absolu; le devoir pour l'être libre d'accomplir volontairement les lois assignées par Dieu à sa destinée; une vie future où les méchants seront punis et les bons récompensés.

§ 1er. — Est-ce la profession de ces vérités qu'on reproche aux catholiques, au nom du droit moderne?

Est-ce la profession de ces vérités que les représentants du droit moderne entendent reprocher aux catholiques?

Nous savons qu'il est de prétendus progressistes et révolutionnaires qui ont été jusque-là. A leurs yeux, le premier tyran, c'est Dieu; on n'aura pas extirpé des sociétés humaines la racine de la tyrannie, tant qu'on n'aura pas arraché de l'esprit humain l'idée de Dieu. Cependant, la plupart des écoles positivistes, si en faveur dans la génération présente, ne vont pas jusqu'à cette exclusion. S'en tenant au degré du doute quant à la réalité objective de l'être divin, elles déclarent seulement, au nom de leur méthode scientifique, l'idée de Dieu inutile pour trouver l'ensemble des lois de l'histoire aussi bien que des lois de la nature, et pour en fournir l'explication rationnelle. Elles affirment, par conséquent, que l'homme social peut s'en passer pour poser les bases politiques et morales de son édifice. Mais elles ne vont pas jusqu'à dire que ceux qui admettent l'idée de Dieu et les vérités religieuses qui en découlent, ne peuvent logiquement former entre eux une véritable société démocratique.

Lorsque les philosophes spiritualistes et

déistes, tels que M. Jules Simon, se sont, comme citoyens, déclarés les partisans du droit démocratique et de toutes les libertés civiles, nous ne voyons pas qu'on leur ait opposé leur croyance en Dieu, en l'immortalité de l'âme et en l'œuvre réparatrice de la justice après la mort.

Si cette attaque se fût produite, les spiritualistes et déistes ne se seraient pas contentés de rester sur la défensive; ils auraient renvoyé l'attaque, et tâché de démontrer que, supprimer l'idée de Dieu et ses conséquences morales, c'est compromettre tout ordre social, et particulièrement l'ordre démocratique, par ce motif que, plus l'individu est libre et maître de ses actes, plus il a besoin de trouver en Dieu le lest moral.

Il est manifeste que, placer la question politique sur ce terrain, c'eût été la rendre insoluble. Que les écoles la débattent entre elles dans les régions de la théorie, c'est leur droit; et il est naturel que chaque école philosophique trouve sa doctrine sur Dieu et sur l'homme, la plus favorable aux progrès des sociétés. Mais, transporter le débat dans la pratique c'est à dire s'exclure les uns les autres de la phalange démocratique, se déclarer mutuellement hors du droit moderne, au nom de tel système ou de tel autre, ce serait le comble de la déraison. A ce compte, chacun faisant à son tour ses éliminations, il finirait par ne plus rester debout un seul représentant de la vérité démocratique.

§ 2. — Égalité dans la liberté

Heureusement que, sur le terrain pratique, ce n'est pas ainsi que s'est engagé le débat. C'est précisément un des effets, et le plus important, du principe libéral de la démocratie moderne, que chacun se présente dans le forum avec un droit égal à celui des autres, abstraction faite de ses croyances philosophiques ou religieuses. A celui qui lui demanderait, comme pour le soumettre à un contrôle démocratique : « Que pensez-vous sur Dieu, sur l'âme, sur une vie future? » Il répondrait : « Qui êtes vous pour vous immiscer dans les choses de ma conscience? et à quel titre vous faites-vous juge de la corrélation que mes croyances sur ces questions peuvent avoir avec mes actes de citoyen? Je suis ici pour faire la loi civile, de concert avec vous, et pour l'exécuter comme vous. Sur cet objet de nos communs intérêts personnels, je suis prêt à vous exposer les motifs de mes résolutions, aussi bien qu'à peser les vôtres. Quant au reste, ce n'est pas ici, sur le champ de la politique, que vous devez m'interroger et que j'ai à vous répondre. C'est hors du forum que nous pourrons ouvrir nos controverses sur ces sujets philosophiques et religieux. »

Et ce régime de liberté a cet avantage que cette réponse « cela ne vous regarde pas » faite

à quiconque s'enquiert des idées religieuses du citoyen, met dans une situation égale, sur le terrain temporel, celui qui nie Dieu et celui qui l'affirme, par ce motif fort simple que l'un autant que l'autre a le droit de fermer la bouche à l'interlocuteur, soit simple individu, soit représentant du pouvoir social.

Nous sommes ramenés, on le voit, à la distinction de l'ordre temporel et de l'ordre religieux. Chacun y trouve un fondement inébranlable à l'indépendance de ses doctrines, à l'inviolabilité de sa foi. C'est le seul point que nous ayons à faire ressortir dans ce traité.

Ailleurs, laissant le christianisme en dehors du débat, nous comptons reprendre l'idée de Dieu et les vérités religieuses de l'ordre naturel, et rechercher quel est leur rôle dans la constitution des lois morales et dans la vie des sociétés humaines. Ici, c'est le christianisme, et plus particulièrement le catholicisme qui sont en cause devant le droit moderne. Il ne faut pas oublier que ce livre serait sans objet, si les reproches qu'on adresse au christianisme et à l'Église, n'étaient autres que ceux qu'on adresse aux purs déistes. Nous devons donc, au point de vue du droit démocratique, supposer hors de contestation les principes qu'on a coutume de désigner sous le nom de religion naturelle; et ne nous occuper que de ce que le christianisme et particulièrement le catholicisme y ajoutent,

CHAPITRE II

DOCTRINE PROPRE AU CHRISTIANISME

§ 1er. — Position de la question

Toute l'économie de la doctrine chrétienne repose sur le fait de la déchéance originelle et de la mystérieuse solidarité de tous les membres de la race humaine. Tous le reste en découle : l'attente et l'avénement du Messie rédempteur; l'union, dans la personne du Christ, de la nature humaine et de la nature divine pour opérer l'œuvre de la réconciliation de l'homme avec Dieu; le sacrifice suprême de la croix; la perpétuité de ce sacrifice et de cette réparation dans le culte sacramentel de l'Église : imaginations puériles aux yeux du monde; réalités sublimes aux yeux des croyants.

Il est entendu que nous n'avons pas, ici, à examiner cette doctrine en elle-même. Nous la prenons telle qu'elle, ayant à la faire comparaître devant le droit démocratique. Nous constatons que le dogme de la déchéance en est le fondement, et qu'on a raison d'y chercher avant tout l'esprit qui la caractérise. Que les Évangiles aient gardé le silence sur ce fait primordial; que quelques exégètes en aient induit

que Jésus l'a mis en dehors de son œuvre messianique, cela est également étranger à notre sujet. Il nous suffit qu'en fait, les chrétiens, aussi bien ceux qui ont fondé l'Église, que ceux qui vivent en dehors de son unité, aient vu dans le Christ le Messie annoncé par les Écritures, et, avec toute la tradition mosaïque, rattaché sa vie, son enseignement, son sacrifice expiatoire, à l'antique drame de l'Éden.

Ce dogme de la déchéance, admis par tous les chrétiens, comme le fondement de leur doctrine, est-il en contradiction avec le droit démocratique? Voilà la question que nous avons à résoudre.

Nous pourrions là-dessus, ainsi que nous l'avons fait pour l'ensemble des principes appelés *religion naturelle*, nous contenter de répondre que, les objections relatives à ce dogme atteignant tous les chrétiens aussi bien que les catholiques, il n'est pas juste que ces derniers aient seuls à s'en défendre, quand personne n'attaque à cet endroit les chrétiens dissidents. En effet, ces chrétiens dissidents de toute nuance, croyant tous pourtant à la déchéance originelle, a-t-on jamais songé à leur dire : « Admettant ce dogme, vous ne pouvez être de vrais démocrates ». La question est-elle posée ainsi en Amérique? L'est-elle en Suisse? Chez ces peuples, en même temps si chrétiens et si démocrates, déclare-t-on leur foi religieuse

en contradiction avec leurs principes politiques?

Non, la pensée ne pouvait venir que le christianisme était inconciliable avec la démocratie. On savait trop que c'est au principe, essentiellement chrétien, de la fraternité des hommes en Dieu, que le monde moderne doit l'égalité civile et politique. Et l'on n'a pas cru que le dogme de la déchéance fût la négation de ce principe et annihilât son action sociale. Si on ne l'a pas cru pour les chrétiens dissidents, on ne peut sans injustice le croire pour les catholiques dont la doctrine, sur ce point, leur est commune avec tous les chrétiens.

Mais nous ne nous en tiendrons pas à cette fin de non-recevoir. Nous voulons examiner ce qu'est en réalité ce dogme de la déchéance, au point de vue de ses effets temporels, et rechercher s'il n'est pas en opposition avec le droit démocratique, avec la liberté humaine, l'égalité civile et le progrès social.

§ 2. — Le dogme de la déchéance originelle. — Exagérations

Nous n'ignorons pas toutes les exagérations qui ont été imaginées à ce sujet, et les conséquences désastreuses que des esprits sombres et excessifs ont tirées de ce dogme mal compris. Nous savons ce que deviendraient les sociétés entre les mains d'une certaine école, qu'ailleurs

nous avons appelée l'*école du désespoir*. Oui certes, le mal est sur la terre, à côté du bien, et du sein de la race humaine s'élève une plainte aussi profonde et aussi constante que celle de l'océan. Mais réduire cette terre à une vallée de larmes, où les hommes n'ont autre chose à faire qu'à gémir, le front dans la poussière, sans nul souci de leurs destinées temporelles, c'est se placer en dehors des réalités de la nature, aussi bien que des réalités de l'histoire. Avec de pareilles doctrines, on fait des pénitents et des solitaires, on ne fonde pas d'œuvre sociale féconde et durable, le fondateur s'appelât-il Savonarole, et les principes de la plus pure démocratie fussent-ils à la base de l'édifice.

Pour être juste, il faut reconnaître que ce n'est pas seulement parmi les catholiques que se sont produites ces théories décourageantes et ces stériles applications des énergies de l'esprit et du cœur. Quelques sectes protestantes ont renchéri encore, si c'est possible, en ne voyant dans l'homme déchu qu'un *amas de corruption*, en lui refusant toute part de mérite dans l'œuvre de la rédemption, annihilant ainsi l'initiative individuelle, et livrant en quelque sorte un être passif à l'action de la grâce.

Heureusement que la doctrine chrétienne était plus forte que les hommes, et assez riche, pour que ceux qui la gardaient, même en partie, gagnassent d'un côté ce qu'ils perdaient de l'autre.

Quelles que fussent les théories des dissidents sur les conséquences de la chute et sur les effets de la grâce, ce qu'ils n'oubliaient pas, c'est que le christianisme était surtout et au fond une émancipation, la plus grande, la plus radicale de toutes, l'émancipation de la conscience. Bien qu'ils ne vissent pas clairement le caractère politique de cette émancipation, la croyant dirigée contre le principe même de l'autorité religieuse, quand elle ne l'était que contre l'omnipotence des pouvoirs humains, ce sentiment, même désordonné, du droit individuel et de la liberté chrétienne suffisait pour élever les âmes, pour susciter en elles des énergies souveraines, et rendre ainsi sans danger, dans l'œuvre sociale, les exagérations dogmatiques de la déchéance originelle.

Quant aux catholiques, leurs aberrations avaient leur contre-poids dans la sagesse de l'Église et la sûreté de ses affirmations doctrinales. Gardienne de cette vérité fondamentale, l'Église l'a préservée des altérations dont la menaçaient, soit la fausse métaphysique des dissidents, soit la foi aveugle et le fanatisme des orthodoxes. Si le clergé catholique a eu trop souvent sur les populations qu'il dominait une influence énervante et antiprogressive, il ne faut pas en attribuer la cause au dogme essentiellement chrétien de la déchéance, mais à la situation temporelle que s'était faite le clergé

par ses alliances déplorables avec les pouvoirs de la terre.

§ 3. — Ce dogme, qu'est-il au fond?

Qu'est-ce donc que ce dogme de la chute, réduit à sa simplicité, tel qu'il est admis par l'orthodoxie catholique; et quels effets sociaux entraîne-t-il?

Au fond de ce redoutable problème, restera toujours un mystère insondable. Quel était l'état primitif de l'homme, innocent devant Dieu, innocent devant sa compagne? Qu'était-ce que cette vie édénique, ou l'être libre, en paix avec lui-même, en paix avec la nature qu'il dominait, en paix avec son auteur dont il adorait la toute-puissance, s'épanouissait dans la plénitude de ses facultés et de son amour? Quelle fut la limite unique qu'il convint à Dieu de poser à la liberté de l'homme, comme épreuve de sa fidélité, comme condition de sa félicité parfaite? Que signifie cet arbre de vie qui rend immortel, et cet arbre *de la science du bien et du mal*, dont le fruit donne la mort, *cibum cujusdam altioris significationis*, selon la parole de saint Augustin?

Les mille hypothèses qui ont été proposées, pas plus que les explications personnelles que nous essaierions d'y ajouter, ne feraient la lumière sur ces faits, que l'histoire ne peut at-

teindre, et qui mettent au point de départ du genre humaine le plus grand de tous les mystères, mais sans lesquels, suivant Pascal, l'histoire de l'humanité serait un mystère plus grand encore. Ces hypothèses d'ailleurs sont inutiles à notre sujet, ayant moins à rendre compte des circonstances qui ont entouré et déterminé la chute originelle, que des effets que cette chute a produits dans la nature intime de l'homme et dans les conditions de son existence terrestre.

Qu'y a-t-il à la racine de cette croyance des chrétiens? Un commandement suivi d'une désobéissance, et comme résultat une perturbation profonde dans les destinées de l'homme. Nous disons dans *ses destinées* et non dans *sa nature.* Tout à l'heure ce point sera expliqué. Toujours est-il que des effets aussi graves et aussi décisifs supposent que le commandement divin était capital, et la désobéissance de l'homme la violation de la loi suprême de l'être libre mais créé. Sans nous plonger dans des études ontologiques qui, ailleurs, trouveront mieux leur place, quelques mots doivent donner une idée de cette situation de l'homme, où, sortant des mains de son auteur, il prend possession de lui-même, et, créature intelligente et libre, il se fait volontairement sa destinée.

L'homme est doué de raison et de liberté; voilà son essence; c'est par là qu'il est sem-

blable à Dieu. Mais, l'être, il le tient de Dieu, quand Dieu seul *est* parce qu'il *est*. Tenant de Dieu l'être, et par conséquent les éléments constitutifs de sa nature, il est responsable envers Dieu de l'usage qu'il fera de sa faculté radicale, *la liberté*. Cette responsabilité est le lien de subordination de l'être libre mais créé envers l'auteur des êtres. De la part des créatures non douées d'intelligence et de liberté, leur subordination, étant inconsciente, ne détermine qu'une obéissance purement mécanique. L'être intelligent ayant conscience de sa subordination parce qu'il se sait un être contingent, et de sa responsabilité parce qu'il se sait un être libre, doit à Dieu une soumission *intentionnelle*.

Cet acte intime de l'être libre, qui s'incline volontairement devant Dieu, est un acte de reconnaissance et d'amour. Libre, il peut refuser cet hommage, se replier sur lui-même et dire : « je me suffis dans ma pensée et dans ma volonté; » il le peut; c'est la marque de sa nature exceptionnelle, c'est le cachet de cette faculté souveraine qui fait à l'être doué de raison une place à part dans la création ; il le peut, mais en le faisant il s'isole; et en s'isolant, en ne rendant compte qu'à lui-même de ses actes, il répudie le plus noble côté de sa destinée, qui est de s'unir à celui en qui réside toute vérité, toute beauté, toute bonté. Il est fait pour pos-

séder Dieu, mais cette union doit être volontaire; elle s'accomplit par le mouvement spontané de son esprit qui reconnaît en Dieu sa loi suprême, de son cœur qui sent que dans cette union est le souverain bien.

§ 4. — L'être intelligent et libre, dans la scène de l'Eden

Ces vérités, contenues dans la notion *purement rationnelle* de l'être intelligent et libre, forme le fond de la grande scène de l'Éden. Voilà l'homme, se possédant dans la conscience de sa liberté. Cette liberté étant son essence même, rien ne l'en dépouillera; il peut en user en subordonnant sa volonté à celle de Dieu, ou en affranchissant sa volonté de cette dépendance. De son choix va dépendre sa destinée : avec Dieu, librement choisi, il vivra de sa vie supérieure, puisant dans ce commerce divin une force permanente qui empêchera les défaillances de sa volonté; sans Dieu il restera avec ses facultés natives, toujours libre, mais réduit à l'imperfection de son être, sujet à toutes les défaillances et soumis à toutes les conséquences de ses fausses déterminations.

Ici se présentent les précisions du récit biblique, qui ne sortent pas de l'esprit de cette donnée. Cette vie supérieure de l'homme en Dieu, le livre sacré l'appelle une *vie surnaturelle*, en ce qu'elle ajoute aux facultés natives de l'homme

une puissance qui les tient dans un parfait équilibre et qui rend l'homme immortel. *Cette vie surnaturelle* complète la ressemblance de l'homme avec Dieu, et consomme l'œuvre créatrice en réalisant cette suprême merveille : l'union libre de l'esprit fini avec l'être infini; harmonie morale par l'amour, couronnant et illuminant l'harmonie mécanique du monde visible.

Quelle grandeur que celle de l'homme! Dieu attend de lui, en quelque sorte, le dernier mot de la création; un acte de sa volonté va créer l'ordre moral, ou mettre à néant le plan sublime du Créateur. Cet acte décisif et souverain, nous l'avons dit, c'est l'attitude que l'homme prendra vis-à-vis de Dieu. C'est là qu'a dû se trouver l'épreuve de sa volonté et la condition de *sa vie surnaturelle* en Dieu. L'épreuve de sa volonté ne pouvait être qu'un commandement divin, et la condition de sa vie en Dieu, son obéissance. Peu importe l'objet du commandement, pourvu qu'il vienne de Dieu. Dieu pose la loi; il suffit. Toucher à l'*arbre de la science du bien et du mal*, c'est refuser à Dieu la soumission de la volonté; c'est la révolte de l'intelligence finie contre l'intelligence infinie; c'est la séparation volontaire de l'être libre d'avec Dieu; c'est l'abolition de la *vie surnaturelle*, la vie en Dieu.

Le motif de la désobéissance de l'Éden en manifeste clairement le sens intime et lui imprime le caractère d'une révolte radicale : *Nous*

serons semblables à des dieux. C'est l'être libre, ainsi que nous l'avons dit plus haut, qui, au lieu de s'incliner devant celui de qui il tient la liberté, veut agir comme s'il avait en lui sa raison d'être, et ne rendre compte qu'à lui-même de ses déterminations. Il est le maître, nous le répétons, de se créer cette situation, puisqu'il est libre; mais il subira les conséquences de cet isolement dont il est l'auteur.

§ 5. — **Conséquences de la déchéance**

Ces conséquences, quelles sont-elles aux yeux des chrétiens? Elles se résument en un mot : La *vie surnaturelle* a été répudiée ; la *vie naturelle* demeure.

Ainsi, nulle altération essentielle ne s'est opérée dans la nature de l'homme. L'homme est au fond ce qu'il était, un être raisonnable, c'est à dire intelligent et libre. Seulement, ayant voulu être son maître, il s'est privé de l'assistance divine dans l'usage de ses facultés. D'où, deux ordres de conséquences :

Sa révolte l'a isolé de l'ordre divin qui est le but élevé de sa pensée et l'immense besoin de son cœur, Depuis sa chute, sa destination reste la même, son aspiration la même : contempler la vérité absolue et l'ordre éternel en celui qui en est l'expression vivante. Mais son état de déchéance, en le réduisant aux puissances bor-

nées de *ses facultés naturelles*, le met dans l'impossibilité d'atteindre à ce *but surnaturel* de ses instincts supérieurs ; à moins que Dieu, le relevant de sa dégradation morale, ne se donne de nouveau à lui. Telle est la doctrine chrétienne.

Quant aux effets temporels de la chute, la doctrine est analogue. Au fond, l'homme reste complet dans les éléments constitutifs de son être : la raison, la liberté, la sociabilité. La déchéance ne supprime aucune de ses facultés natives, aucun de ses droits, aucun de ses devoirs. Quand l'homme d'État cherche rationnellement les principes premiers et inaliénables des sociétés humaines dans la nature de l'homme, il a l'homme tel qu'il a été créé primitivement, sans que la chute ait ajouté ou retranché un élément quelconque à sa nature (1).

Quels sont donc les effets temporels de la déchéance? Sont-ils nuls? Non, certes.

Privé de la force surhumaine, qu'il eût puisée dans son union avec Dieu, l'homme est réduit aux conditions d'imperfection et de faiblesse de

(1) Saint Thomas enseigne que : rien de ce qui est naturel à l'homme n'a été ni ajouté ni retranché par le péché. (*Somme théol.*, 1re partie, q. XCVIII et XCIX. — Le P. Perrone professe cette même doctrine : que la déchéance originelle n'a rien changé quant « aux qualités essentielles et propres à la nature humaine. » *Prælectiones theologicæ, de Deo creatore*, pag. III, chap. II, n° 367.—Voyez aussi deux articles de M. l'abbé J. Th. Loyson, dans la *Revue moderne* des 25 mars et 10 septembre 1868.

toute chose finie. Dans les éléments matériels de son être, il est sujet à la corruption, et à la mort; cette première sanction lui avait été annoncée : « Si tu touches au fruit défendu, tu mourras, *morte morieris*. Dans l'élément moral de son être, intelligent mais borné, il sera sujet à toutes les aberrations de la pensée; libre mais peccable, à toutes les défaillances de la volonté; sociable mais enflé de lui-même, aux égarements de l'intérêt propre, à l'abus égoïste de son droit, à l'oubli de ses devoirs envers les autres.

De plus, sa révolte envers Dieu et la séparation qui s'en est suivie n'ayant pas supprimé son irrésistible besoin de s'élever vers l'ordre divin, il substituera au culte du vrai Dieu des superstitions puériles ou grossières, selon le caprice de sa pensée. Et comme les croyances religieuses ont une influence capitale sur la vie temporelle des sociétés, son ignorance et ses erreurs en religion entraîneront falalement des désordres sociaux.

Mais c'est surtout en lui-même, dans l'intimité de son être, que l'homme subira les conséquences de son divorce avec Dieu. Ce divorce ayant eu pour cause une révolte de l'être libre contre la loi vivante, l'esprit de révolte se continue dans l'homme, donne une *malice* à son intention, et, par là, vicie sa volonté. Et comme, d'autre part, subsistent en lui ses facultés natives ;

le besoin impérissable de la vérité et le sens moral, il en résulte une lutte intime et permanente entre ses bons et ses mauvais instincts; par son fait, la division et le désordre sont au dedans de lui, comme ils sont hors de lui.

Nous savons ce que vaut, aux yeux des penseurs modernes, cette métaphysique chrétienne qui a suffi aux saint Augustin, aux Bossuet et aux Fénelon ; ce n'est pas sans étonnement qu'ils la rencontrent sous la plume de ceux-là mêmes qui prétendent garder fidèlement et intégralement les principes du droit démocratique. Et pourtant, si l'on y regarde de près, sans préventions et sans préjugés, qu'y a-t-il, dans les considérations qui précédent, que n'avouerait pas la pure philosophie ?

§ 6. — En fait, chrétiens et rationalistes se trouvent en face du même homme imparfait.

Qu'on écarte ces mots empruntés à la langue théologique, mais étrangers à la science, *vie surnaturelle*, *déchéance originelle*, chrétiens et libres penseurs ne se trouvent-ils pas en présence des mêmes faits psychologiques et des mêmes faits historiques ? Pour les uns et pour les autres, l'état réel de l'homme, être individuel ou être collectif, n'est-il pas tel que nous l'avons montré, avec ses bons et ses mauvais instincts, en lutte dans son propre cœur avec lui-même,

en lutte au dehors avec l'ordre divin et l'ordre humain? Quand Pascal décrit en termes sublimes ces grandeurs et ces misères de l'homme, n'est-ce pas le philosophe qui parle, autant que le chrétien? Et quand Fourier, au nom du pur rationalisme, énumère les facultés naturelles de l'homme, ou passions, et les déclare bonnes, puis, qu'il appelle *récurrences* les déviations mauvaises de ces facultés, que fait-il autre chose que constater la réalité de cet antagonisme dans le passé et dans le présent?

Quel que soit le problème de l'origine du mal sur la terre, personne, hélas! ne peut nier qu'il y existe; qu'il y existe dans la société et dans l'individu. Tous les systèmes de gouvernement, toutes les théories politiques, imaginés en vue du progrès social, n'ont pour but que de combattre ce mal, d'en atténuer les effets, de rétablir dans les rapports entre les hommes les lois de la justice distributive.

Assurément, l'idée qu'on se fera sur l'origine du mal dans l'humanité devra influer sur la nature des moyens adoptés pour le combattre. Ainsi, ceux qui croient que la cause unique du mal est dans la mauvaise organisation de la société, se persuaderont que toute la science sociale et tout l'art de gouverner consistent à déterminer mécaniquement les conditions normales de la vie sociale, qu'une fois ces conditions découvertes et réalisées, l'individu placé

dans ce milieu se trouvera naturellement bon, que chacune de ses facultés, fonctionnant convenablement, produira de bons effets, et qu'ainsi, du jeu libre de toutes les activités individuelles, résultera l'harmonie de l'ensemble en même temps que le bonheur particulier de tous les membres du corps social. C'est l'utopie phalanstérienne.

On n'a pas besoin d'être chrétien et de croire à la chute originelle, pour juger chimérique cette conception. Tout en reconnaissant que l'organisation sociale a une grande influence sur l'état matériel et moral des individus, et une grande part conséquemment dans les causes qui déterminent l'usage, bon ou mauvais, que les hommes font de leurs facultés; tout en reconnaissant qu'il ne faut dès lors rien négliger pour créer un milieu social convenable, c'est à dire un ensemble de conditions économiques et politiques propres à révéler les aptitudes diverses, à développer les facultés de chacun, à seconder tous les bons vouloirs et à protéger tous les droits; ce serait avoir bien superficiellement étudié le cœur humain et n'avoir aucune expérience de la vie, que de ne pas voir dans les dispositions naturelles de l'homme la racine première du mal moral, et des désordres, soit individuels, soit sociaux, qui en résultent.

§ 7. — Même situation et mêmes difficultés avec la notion purement rationnelle de l'être moral.

En prenant la notion de l'être moral dans le sens purement rationnel, il suffit de mettre la liberté dans un être fini, c'est à dire imparfait, pour ouvrir le champ à toutes les faiblesses et à tous les égarements, dès que cette liberté entrera en exercice. Chaque aptitude ayant sa pente propre, chaque faculté sa destination, chaque besoin son mouvement impérieux dans des ordres différents, comment une raison bornée et une volonté fautive maintiendraient-elles entre ces éléments divers un équilibre invariable? Si l'on ajoute que, sans compter le caractère si complexe de la nature de l'homme et la difficulté de s'équilibrer en lui-même, les facultés et les besoins de chacun rencontrent, en s'exerçant, les facultés et les besoins de tous, on voit que les occasions de lutte se multiplient à l'infini, et par conséquent les chances de faiblesse et d'égarement.

Pour supposer que, dans un être intelligent, l'action libre de la raison maintienne un équilibre parfait et inaltérable entre ses facultés diverses, il faut supposer en cet être une raison parfaitement sage, parfaitement juste, une volonté impeccable; et supposer ces conditions d'équilibre parfait par le jeu infaillible de la

liberté, c'est supposer Dieu, ainsi que le grand moraliste Kant l'a démontré par sa savante et lumineuse analyse de la raison pratique.

Si donc il n'est pas possible de concevoir l'être fini et libre sans la lutte intime entre ses facultés, si pour y maintenir quelque équilibre, dans une mesure quelconque, il faut une action de la raison qui détermine l'effort de la volonté, n'est-ce pas avant tout cette raison et cette volonté qu'il faut placer dans de bonnes conditions, en éclairant la première et agissant moralement sur la seconde?

A ce point de vue, on le voit, c'est dans l'homme lui-même que l'on commence par attaquer le mal, comme à sa source première, avec la conviction que toute combinaison sociale, même la plus rationnelle, serait vaine, si les moyens moraux n'agissaient pas d'abord et intimement sur l'individu. Cela n'empêchera pas de poursuivre avec ardeur l'œuvre scientifique du perfectionnement des combinaisons politiques, économiques et sociales.

§ 8. — L'esprit libéral de la philosophie chrétienne

Or la philosophie chrétienne ne tient pas un autre langage, même quand elle enseigne, avec toutes les religions, et, nous pouvons le dire, avec l'instinct de toutes les sociétés humaines, que, parmi ces moyens moraux d'agir sur le

sens intime de l'individu, la religion est le premier et le plus efficace.

Le dogme de la chute, en effet, ne sort en aucune façon de cette donnée essentiellement philosophique. Il laisse intactes toutes ces notions : de liberté, de raison, de lutte entre les facultés de l'homme, de sa volonté boiteuse, et de l'effort moral nécessaire pour la redresser. Ce qu'il ajoute, nous l'avons déjà dit, c'est que, sortant des mains de Dieu, l'homme avait, dans l'exercice de sa liberté, l'assistance divine; que cette assistance, joignant aux facultés naturelles de l'homme l'action de Dieu sur sa volonté, élevait l'homme à une sorte de vie surnaturelle, où l'état d'innocence était maintenu par la droiture constante de la volonté; que la seule condition de ce secours divin, c'était que l'homme, pénétré de reconnaissance, en confessât l'utilité et la gratuité, et fît acte de subordination volontaire envers l'auteur de son être; qu'à ce prix, l'œuvre créatrice eût été consommée par l'union intime et permanente de l'homme avec Dieu, commerce sympathique de paternité et de filiation; de telle sorte que Dieu fût pour l'homme, non l'auteur abstrait, impassible et insaisissable, de son être, mais un père vivant, présent, secourable et par conséquent objet de son adoration et de son amour.

La condition de ce commerce divin et de cette assistance divine, l'homme ne l'a pas observée;

au lieu de se soumettre volontairement et humblement à cette paternelle impulsion, il a prétendu se suffire à lui-même; il a cru faire acte d'indépendance et de virilité en disant : « Je marcherai dans ma liberté et dans ma force. » Ce n'est pas autre chose que ce que fait l'homme moderne, lorsque, dans sa prétendue science et dans sa fausse indépendance, il sourit de dédain devant la puérile conception d'un Dieu personnel, créateur et providence, et dit : « Que les esprits faibles cherchent en Dieu un point d'appui et une assistance morale; moi, je trouve dans la contemplation de mon être, les lois de ma vie individuelle et de ma vie sociale, et, dans ma volonté, la puissance de les accomplir; je n'ai pas besoin de Dieu. »

§ 9. — Le christianisme laisse intactes l'œuvre scientifique et l'œuvre sociale.

Oui, quand l'homme a dit : « Je n'ai pas besoin de Dieu » il a opéré une séparation volontaire; il n'a pas changé les éléments de sa nature; il n'a pas changé le *but* primordial de sa destinée, soit en ce monde, soit au delà; mais il a changé les *conditions* de son existence. Voulant marcher seul, il est resté avec ses facultés bornées et ses imperfections naturelles; mais, nous le répétons, et c'est là l'essentiel, il est resté tout en-

tier, quant à ses éléments constitutifs, et quant aux lois de sa destinée.

Pour nous en tenir à sa destinée terrestre, à sa vie sociale, puisque c'est là que le christianisme rencontre les contradictions du rationalisme, les chrétiens, aussi bien que les libres penseurs, prennent l'homme tel qu'il est dans sa nature propre. Faisant, les uns et les autres, abstraction du dogme de la chute, ils ont à étudier par l'observation rationnelle les éléments physiques, intellectuels et moraux qui constituent la personne humaine et qui en font un être social, à déterminer les droits et les devoirs qui en résultent, à en induire les combinaisons politiques et sociales les plus favorables à la satisfaction de ces droits, à l'accomplissement de ces devoirs ; au même titre enfin, ils tâchent, les uns et les autres, de découvrir les lois normales du progrès des sociétés humaines.

Tandis que cette œuvre scientifique s'accomplit, et sans préjudice de tous les efforts purement humains, soit individuels soit collectifs, pour diriger les peuples dans cette voie, le christianisme intervient, il est vrai, tenant ce langage : « Je vous rappelle que, tant que vous vous priverez volontairement de l'assistance divine, votre entreprise sera infiniment plus difficile, sinon impossible ; commencez par vous réconcilier avec Dieu, et vos facultés rentreront dans l'ordre ; la paix, la justice, la fraternité se-

ront parmi vous. Cherchez d'abord le royaume de Dieu, le reste vous sera donné par surcroît. » Et il ajoute que, Dieu réalisant l'annonce d'un médiateur, un grand événement, le plus grand dans la vie de l'humanité, s'est accompli dans la personne du Christ, afin de rendre l'assistance primitive à quiconque la demande dans la simplicité de l'esprit et la droiture du cœur.

§ 10. — Vraie situation

Voilà la situation dans sa réalité : le christianisme prend l'homme tel que le montre l'observation rationnelle, ne répudiant aucun des éléments que fournissent à cette étude les enseignements de l'histoire; il convie la science à mettre ces éléments en œuvre, suivant les lois particulières à l'espèce humaine. L'assistance divine qu'il offre ensuite, comme moyen essentiel de seconder l'œuvre scientifique, ne contredit en rien les conditions premières de cette œuvre; et c'est ce que nous voulions établir.

Que chacun ait le droit de répondre pour son propre compte : « Je n'accepte pas cette assistance », très bien ; ce n'est pas nous qui contesterons ce droit fondamental et inaliénable de l'être libre. Mais prétendre que celui qui croit cette assistance utile et à l'individu et aux sociétés, fait divorce avec la science, qu'il cesse d'être un citoyen indépendant dans une société libre,

c'est aussi déraisonnable qu'injuste. Aussi n'a-t-on pas opposé une pareille exclusion aux chrétiens des diverses nuances.

Et de fait, le dogme chrétien de la déchéance est si peu inconciliable avec les idées de liberté, de justice distributive, d'égalité démocratique, de progrès social, que, malgré toutes les exagérations qu'on a pu faire de ce dogme en théorie et en pratique, malgré la doctrine excessive sur les mérites de l'homme et sur la grâce chez les protestants, malgré les abus du monachisme, les déviations de l'esprit de renoncement et de mortification chez les catholiques, malgré le mépris inintelligent des choses de ce monde et des prospérites sociales chez les uns et les autres, la réconciliation de l'homme avec Dieu n'en a pas moins porté ses fruits sociaux. Car c'est de l'établissement du christianisme que date cette merveilleuse et incessante transformation de l'humanité.

Que l'on sape les bases historiques du christianisme; qu'on refuse de voir dans ses origines les marques d'une divine intervention; qu'on explique par des circonstances toutes naturelles son influence sur le monde, toutes questions que nous n'avons pas à traiter ici, cessent-ils d'éclater à tous les yeux ces effets universels et inépuisables de l'esprit chrétien? Le mouvement tout entier de la civilisation ne rend-il pas témoignage que la doctrine d'où il émane ne peut

avoir pour fondement un principe antilibéral et antidémocratique?

Même en admettant que les chrétiens se fassent illusion quand ils pensent que l'assistance apportée au monde par l'effet de la rédemption messianique a quelque efficacité sociale; ce qu'il faut reconnaître, à moins d'injustice, c'est que les chrétiens, tout en croyant à un ordre surnaturel et à un médiateur divin, ne méconnaissent aucune des facultés naturelles de l'homme, n'aliènent aucun de leurs droits, et que, dans la société temporelle, leur position est exactement la même que celle des autres citoyens.

CHAPITRE III

DOCTRINE PROPRE AU CATHOLICISME. — EST-ELLE ANTIDÉMOCRATIQUE?

Nous croyons avoir justifié devant le droit moderne la doctrine commune à tous les chrétiens. En outre de cette doctrine, le catholicisme contient-il quelque élément qui le rende antidémocratique et antilibéral?

Nous savons que le catholicisme ne s'est pas borné à affirmer l'assistance divine; il ne s'est pas non plus contenté de chercher dans l'union des croyants en une vaste et unique société spirituelle un moyen efficace de s'attirer cette

assistance. Il a de plus institué des moyens mystiques de réaliser cette réconciliation et cette union des hommes avec Dien; et il pense qu'en même temps ces moyens ou sacrements seront une force qui soutiendra le citoyen dans l'accomplissement de ses devoirs sociaux.

Est-ce là que l'on prétend trouver un esprit et des pratiques inévitablement contraires à l'esprit et aux pratiques de la démocratie et de la liberté?

§ 1er. — Confusions sur ce sujet

Quede confusions n'a-t-on pas accumulées sur ce sujet! Ceux qui attaquent l'institution catholique sont-ils bien sûrs de n'avoir pas pris les abus pour le caractère essentiel de l'institution? Les effets souvent désastreux des pratiques qui s'accomplissent en son nom, en découlent-ils logiquement et nécessairement? ou bien ces pratiques n'en sont-elles qu'une fausse application qui en dénature le sens intime et le but soit individuel soit social? C'était là première question qu'une critique impartiale eût dû s'adresser. L'a-t-elle fait? Évidemment non.

Les auteurs de ces attaques, au nom du droit moderne, savent pourtant, par leur propre expérience, de quelles injustices leur cause sociale est l'objet, par suite de cette fausse manière de condamner un système en affectant

de prendre pour ses conditions organiques les déviations que des esprits mal ordonnés ou des cœurs pervertis peuvent lui faire subir. N'est-ce pas notre tâche quotidienne, à nous tous représentants du droit démocratique, et notre tâche, fort laborieuse assurément, de dégager les principes démocratiques de l'impur alliage qui les rend méconnaissables?

Parce que la liberté, entre les mains d'individus ignorants et grossiers, devient un instrument dangereux et pour eux-mêmes et pour la société, cessons-nous de voir dans cette faculté souveraine la plus haute expression de la nature de l'être pensant, et le principe de tous les droits, individuels et collectifs? Parce que la démocratie, chez un peuple mal préparé, devient l'anarchie, en laissons-nous, sans protester de toutes nos forces, tirer la conclusion que la démocratie est essentiellement anarchique?

Nous nous attachons à démontrer qu'au lieu de nier la légitimité de la liberté et le droit démocratique, il faut accepter résolûment ces forces indestructibles, qui feront la grandeur et la dignité des peuples modernes, quand on aura su les entourer des conditions propres à en assurer le noble emploi et le régulier fonctionnement.

Pourquoi ne pas procéder de même à l'égard des institutions de l'Église? Pourquoi ne pas voir ce qu'elles sont en elles-mêmes, dans leur

essence, et non dans l'usage abusif qui en est fait? Ne serait-il pas plus profitable à tous, en même temps que plus juste, de distinguer ces institutions des déviations inintelligentes qu'on leur fait subir? car alors, tous les efforts, qu'on perd aujourd'hui en luttes stériles, seraient tournés vers un but commun : ramener toute institution, soit politique, soit religieuse, à son esprit véritable et à sa légitime destination.

§ 2. — Les pratiques qu'on a raison de condamner sont l'abus et non l'expression sincère du catholicisme.

Les reproches qu'on dirige, au nom de la liberté, de la démocratie, de la dignité humaine, contre les pratiques et l'esprit social du catholicisme, reproches trop fondés, il faut le reconnaître, si l'on s'en tient à l'état présent des populations soumises à cette influence, concernent deux ordres de faits : les rapports du sacerdoce avec les croyants; les rapports hiérarchiques entre les membres du corps sacerdotal.

On voit, d'une part, la conscience du fidèle dans la main du prêtre, et l'âme, tout entière sous ce regard intime et cette direction constante, perdant toute énergie, tout ressort moral. On voit d'autre part, tous les pouvoirs religieux concentrés dans la main d'un seul; les évêques abdiquant en quelque sorte leurs droits antiques

et vénérables aux pieds du souverain pontife; le clergé inférieur réduit, vis-à-vis des évêques, à une obéissance passive; et cette centralisation monstrueuse faisant de l'Église un exemple permanent de gouvernement absolu, omnipotent, sans responsabilité et sans contrôle; exemple funeste qui enlève aux catholiques jusqu'au besoin de l'initiative individuelle, et qui, si l'on n'y avise, au lieu d'élever des générations viriles, ne servira qu'à pétrir des âmes pour toutes les servitudes.

Mais ce régime, que les efforts persévérants de trois siècles ont préparé et réalisé dans l'Église, cet absolutisme pontifical, cet effacement de l'évêque devant le pape, du simple prêtre devant l'évêque, cette action absorbante et paralysante du prêtre sur le fidèle, cette domination universelle de quelques congrégations dont les chefs, étrangers au mouvement et aux intérêts des sociétés laïques, étrangers à tout sentiment national, sont devenus les organes exclusifs et jaloux du siége apostolique et ses uniques inspirateurs, enfin cette conspiration organisée du parti qui triomphe aujourd'hui dans l'Église, contre les aspirations généreuses des peuples... tout cela est-il bien le catholicisme, ce catholicisme si compréhensif, si élastique pendant de longs siècles, qui, on l'oublie trop, a porté dans son sein toutes les nations du monde civilisé?

Cessaient-ils d'être catholiques ces grands esprits et ces grands cœurs que la foi la plus sincère n'empêchait pas de mettre leur dévoûment et leur génie au service de la patrie terrestre? Cessait-elle d'être catholique cette glorieuse Église de France qui maintenait fièrement et défendait pied à pied, contre les entreprises théocratiques de la cour romaine, les droits et l'indépendance de la société laïque? Pascal cessait-il d'être catholique, quand il dénonçait et flagellait l'esprit insidieux, la discipline énervante, l'influence délétère de cette milice redoutable qui préparait l'asservissement universel des âmes par l'effacement des caractères et l'abdication des volontés? Quels cris d'indignation n'eût-il pas fait entendre si, comme nous, il eût pu voir, dans leur conclusion finale, les effets de ce système qui substitue à l'unité vivante, rayonnante, des esprits affranchis, dans la loi généreuse du Christ, un immense organisme, savamment combiné, mais en quelque sorte automatique, dont un commandement parti du centre fait mouvoir servilement tous les ressorts!

Est-ce bien la société des âmes cette association artificielle où les âmes n'ont qu'à s'incliner sous l'impulsion qui leur vient d'en haut? La véritable harmonie spirituelle n'est-elle pas celle qui résulte du mouvement intime et spontané des esprits, qu'une même conviction et une

même volonté réunit sous un même symbole? Et pour qu'une pareille association, qui est alors très réellement l'Église du Christ, conserve ce caractère essentiellement libéral, ne faut-il pas que tous ses moyens tendent à développer dans les âmes la conscience de leur dignité, l'habitude de se posséder elles-mêmes par ce recueillement personnel et intime qui éclaire la raison et fortifie la volonté?

§ 3. — L'institution catholique détournée de son but

Combien ne faut-il pas déplorer que, par un concours inouï de circonstances, les chefs de l'Église aient été conduits à retourner, qu'on nous permette le mot, l'édifice catholique en sens inverse de sa destination. Ceux qui ont préparé les voies à cette transformation sont d'autant plus coupables, que tous les moyens d'action, propres à l'institution catholique, étaient originairement et essentiellement destinés à atteindre un but diamétralement opposé.

Le choix des ministres du culte n'était-il pas, dans la primitive Église, un moyen constant de tenir en éveil la vigilance des chrétiens, d'exciter leur zèle, de les élever moralement par le sentiment de leur responsabilité? Leurs assemblées fréquentes où s'agitaient les grands intérêts de l'Église, ne donnaient-elles pas au plus humble d'entre les croyants une part d'action

dans le mouvement général de la société spirituelle? Ne trouve-t-on pas là les conditions véritables de la vie démocratique?

Un philosophe éminent, et fort convaincu de l'incompatibilité du catholicisme avec le droit moderne, M. Vacherot, après avoir fait un magnifique tableau de la société spirituelle des premiers chrétiens (1), ajoute : « Voilà en effet l'Église primitive avec l'inspiration, la pensée, la science commune, la libre élection, la vie, le mouvement, le bruit, la passion, les luttes, les orages, les tumultes d'une démocratie populaire (2). »

Sans doute les divers membres de cette société religieuse avaient des droits inégaux et des fonctions distinctes; et la vie démocratique des premiers chrétiens laissait intacte la hiérarchie constitutive des évêques, des simples prêtres et des fidèles (3). Mais l'élection à tous les degrés

(1) *Histoire de l'école d'Alexandrie*, t. II, pag. 86.

(2) *L'Avenir*, journal hebdomadaire, n° du 11 nov. 1855.

(3) « La liberté démocratique des premiers siècles ne supprime pas la hiérarchie. Dans l'Eglise tous les pouvoirs viennent à la fois de Dieu par l'ordination et du peuple par l'élection. La république chrétienne n'admet pas de citoyens passifs; c'est, selon Bossuet, « tout un peuple de rois, » et, selon l'apôtre, « un peuple de prêtres-rois. » Laïques, prêtres, évêques, tous y possèdent une autorité et des droits imprescriptibles, mais ces droits ne sont pas égaux. » (Fr. Huet. *L'Avenir*, journal hebdomadaire, n° du 2 décembre 1855.)

faisait de chacun un membre actif de la famille chrétienne et l'associait au gouvernement de l'Église.

Si ces conditions de liberté et de vie démocratique ne se retrouvaient pas pleinement dans l'ancienne Église de France, ses évêques, du moins, par leur digne attitude vis-à-vis du saint-siége, les simples prêtres par la stabilité de leur fonction et l'inviolabilité de leurs droits, tous par l'esprit national qui les animait, demeuraient un corps vivant et plein de ressort dans toutes ses parties, quoique homogène.

« Quelle admirable harmonie, s'écriait récemment un orateur politique, régnait alors dans notre Église!... » Mais l'éloquent député ajoutait avec un sentiment de tristesse : « Tout est changé! où est-elle notre vieille Église de France? où est-elle notre noble Église gallicane? où sont ces prêtres qu'animait l'antique esprit national, qui aimaient l'État autant que l'Église!... aujourd'hui ce bel ensemble n'est plus qu'un souvenir, qu'une tradition historique (1). »

« Il est curieux, dit M. Renan, d'étudier, dans toute l'histoire de l'Église, cette marche constante *de la démocratie la plus parfaite*, qui fut le régime de la plupart des Églises primitives, à l'oligarchie épiscopale, et, de là, à la monar-

(1) Discours de M. EMILE OLLIVIER au Corps législatif, séance du 11 juillet 1868.

chie papale; de voir comment l'autorité centrale, une fois constituée, a sévèrement réprimé toute tentative pour revendiquer les droits périmés. Les conciles de Constance et de Bâle, qui essaient d'établir pour l'Église une sorte de régime parlementaire, échouent complétement (1). »

En destituant le fidèle de cette initiative, de cette action et de cette part d'influence; en dépouillant les pasteurs, arbitrairement révocables, de leur ancienne indépendance; en amoindrissant le rôle des évêques sous l'omnipotence de la papauté, pour concentrer toute la vie, toute l'énergie directrice dans un pouvoir unique, on a conservé le cadre et la lettre de la société primitive, mais on en a retiré l'esprit. En faussant le meilleur des instruments, on a fait un modèle de centralisation et d'absolutisme, et, pour dire le mot, une armée obéissante et passive (2), de cette Église qui devait être une école d'indépendance, de dignité personnelle, et l'expression éclatante du gouvernement des esprits par la liberté.

Il en faut dire autant de ce moyen capital, dans la société catholique : la confession. Pour

(1) *Questions contempor.*, pag. 438-439.

(2) Un cardinal-archevêque, Mgr de Bonnechose, a pu dire à la tribune du Sénat : « Chacun de nous (les évêques) a un régiment à commander, et il marche. »

en rétablir le but véritable et l'efficacité, nous n'aurions qu'à rappeler le témoignage non suspect de Rousseau, et celui de Voltaire, à côté de beaucoup d'autres aussi désintéressés. Mais ce soin serait superflu, personne ne pouvant se méprendre sur le caractère essentiel d'une institution aussi généralement connue. Qui est-ce qui ignore qu'au fond, ce moyen, quand il n'est pas faussé, dénaturé, est une force toute personnelle et intime mise à la disposition de l'être moral?

Apprendre à se connaître dans ses imperfections et ses faiblesses; s'habituer à regarder dans les profondeurs de sa conscience, sous l'œil de Dieu, avec le sentiment chrétien qui dissipe les illusions de l'intérêt et les enflures de l'orgueil; se retremper incessamment en soi-même; tendre le ressort de la volonté pour se redresser, pour dompter les mauvais instincts et faire triompher les bons; est-il au monde une discipline morale plus efficace, plus fortifiante, plus propre à rendre les hommes maîtres d'eux-mêmes et à développer toutes les énergies de leur nature? En est-il de plus propre à former, pour la vie politique, des citoyens indépendants, désintéressés, fermes dans leurs résolutions?

Qu'on suppose ce moyen de perfectionnement moral sincèrement et virilement pratiqué chez les peuples chrétiens, et qu'on se figure les effets individuels et sociaux qui en résulteraient :

L'activité personnelle sans danger pour l'ordre universel; l'indépendance de l'esprit avec le respect de la loi; tous les progrès se poursuivant, dans les voies pacifiques, par les conquêtes de la science et par l'action vivifiante de la religion; en un mot, la vie démocratique dans ses vraies conditions de dignité, de responsabilité individuelle et d'harmonie par la liberté.

Il faut convenir, hélas! que nous sommes loin d'un pareil rêve. Les maîtres des consciences catholiques en ont fait une utopie. L'acte de recueillement intérieur et de réparation, destiné à être pour chaque chrétien un moyen d'affranchissement moral, est devenu, dans la main du prêtre, un moyen de domination. C'était bien sur l'institution qui atteint dans leurs racines les énergies du cœur humain, que devaient se porter les efforts de ceux qui tendaient à l'empire du monde par l'asservissement des âmes. Car cette institution, maintenue dans son esprit élevé, au lieu de servir leur entreprise despotique, l'eût rendue impossible; il fallait donc la fausser.

§ 4. — Tous les despotismes se ressemblent

Tous les despotismes se ressemblent. Enseigner aux chrétiens que, si leur religion leur fait un devoir de s'interroger souvent dans l'intimité de leur conscience, c'est pour se rendre maîtres d'eux-mêmes, c'est à dire dignes et indépen-

dants, c'eût été les soustraire à l'action démoralisante des agents de l'absolutisme clérical. Leur persuader que l'action du prêtre est tout, qu'elle dispense les chrétiens de toute initiative individuelle, de tout effort personnel; les habituer à cette idée qu'un autre doit penser pour eux; les endormir dans cette lâche sujétion de leur volonté... c'était marcher sûrement vers le but, c'était préparer les éléments de cette unité écrasante qui enveloppe et caractérise aujourd'hui les nations catholiques.

Ce procédé est invariable, et il produit les mêmes effets désastreux, soit dans les mains d'un sacerdoce ambitieux, soit dans les mains des gouvernements ennemis de la liberté des peuples. La suprême habileté n'est pas de répudier les grands et beaux principes, mais de s'en emparer d'abord, puis de les fausser en feignant de les appliquer.

Ce qu'on a fait pour l'institution catholique, ne l'a-t-on pas fait vingt fois pour la démocratie? Rien n'est plus connu que l'art mis en œuvre quand on veut faire tourner la démocratie au profit du despotisme : on commence par proclamer bien haut les droits de l'homme et du citoyen; on inscrit en tête du pacte fondamental le principe imprescriptible de la souveraineté du peuple et la participation de chacun à l'exercice de cette souveraineté... Puis, sous prétexte d'étendre à chaque individu la protec-

tion de l'État et de réaliser l'égalité démocratique, on supprime peu à peu l'autorité des pouvoirs municipaux et provinciaux; on détruit toute supériorité sociale, comme, dans l'Église, ou annihile le pouvoir des évêques; on passe, autant qu'on le peut, le niveau, même sur les intelligences; on éteint sur tous les points du pays la vie, l'activité, en enlevant aux petits groupes sociaux l'occasion et bientôt le besoin de se gouverner eux-mêmes. En même temps, on abaisse les caractères, on dégrade les âmes, en développant les basses passions, en substituant la satisfaction des intérêts égoïstes aux nobles préoccupations de la vie publique.

Qu'on s'imagine les progrès rapides et les effets désastreux de cette œuvre corruptrice, si le terrain est déjà préparé par l'influence d'un clergé formaliste, illibéral et centralisateur, tel que nous l'avons supposé tout à l'heure! quel concours redoutable ne se prêtent pas alors les deux puissances, si bien faites pour s'entendre. Vous n'avez bientôt qu'une masse aveugle autant que frivole, recevant avec la même docilité servile le mot d'ordre du prêtre ou celui du fonctionnaire civil, pourvu qu'on lui laisse son bien-être matériel, ses spectacles religieux ou profanes, et la sécurité de ses cupides spéculations.

Une fois ce but atteint, on peut impunément, à tout propos et à toute heure, rappeler dans les actes officiels les principes démocratiques; on

peut même, si les circonstances l'exigent, après avoir assis l'ordre politique sur la large base du suffrage universel, convoquer souvent le peuple autour de l'urne électorale. Quel est le danger, quand le suffrage est dicté par le représentant du pouvoir? Le bulletin de vote reçu, les yeux fermés, des mains du maire ou du garde champêtre, vaut bien, on en conviendra, l'ancien billet de confession. La pire des dominations, c'est celle qui conserve le cadre artificiel des gouvernements libres, avec ses formes protectrices des droits individuels et ses garanties apparentes, mais qui fait de tout cela une lettre morte en mettant en œuvre tous les moyens propres à annuler l'initiative du citoyen.

Supposez ce régime de centralisation démocratique, avec tous ses résultats inévitables, réalisé sur un point du globe; trouveriez-vous juste qu'on dît : « C'est là la démocratie, et la démocratie ne peut pas être autre chose? » Et bien, comment ne voit-on pas que c'est commettre une égale injustice que de dire, en montrant la centralisation actuelle autour de Rome et les ravages produits dans les âmes par ce système écrasant des congrégations dominantes : « Là est le catholicisme, et le catholicisme ne peut pas être autre chose! » Non, ces pratiques cléricales ne sont pas plus le catholicisme, que les pratiques du Bas-Empire ne sont la démocratie.

Ce qui prouve manifestement que le catholi-

cisme est ici parfaitement hors de cause, c'est le spectacle que présentent les populations du midi de la France. Deux groupes les partagent : l'un libéral, indépendant, ayant son idéal politique dans les hautes conceptions du droit moderne loyalement réalisé et fièrement pratiqué ; l'autre tourné en arrière, regrettant le passé, faisant obstacle au présent, tremblant devant l'avenir, et ne se pliant aux nouvelles institutions que pour en corrompre l'esprit. Cette grande scission en deux camps, séparés comme par un abîme, toujours en lutte l'un contre l'autre, dans les affaires de la cité comme dans celles de l'État, est-ce la religion qui l'a produite ? Est-ce le catholicisme qui a formé le parti antilibéral et antiprogressiste, pour laisser dans le parti libéral les ennemis de l'Église ?

Non ; la religion « qu'au premier regard on serait tenté d'accuser » de ce partage, en est si bien innocente, qu'elle « est souvent la même des deux côtés. » C'est un libre penseur qui en fait la remarque, et il en donne pour preuve ce fait notoire que, dans ces provinces méridionales, « le protestantisme est partout en petite minorité, et qu'il est inconnu dans quelques arrondissements où la séparation existe tout aussi marquée (1). »

(1) M. Bernard Lavergne, ancien représentant, lettre au journal *le Temps*, n° du 5 avril 1868.

§ 5. — Solidarité du catholicisme et de la démocratie

Ne serait-il pas temps de rentrer dans la vérité et dans la justice, à l'égard de ces deux grandes choses, si méconnues, si dénaturées l'une et l'autre, et plus solidaires entre elles qu'on ne pense, le catholicisme, la démocratie : la grande unité religieuse des âmes, l'harmonie des forces sociales par la liberté? Ne dirait-on pas que ces deux puissances du monde moderne ont eu à subir les mêmes épreuves, à traverser les mêmes crises, à être humiliées sous les mêmes travestissements, qu'elles ont dû en quelque sorte sombrer à la fois dans la centralisation et le despotisme, comme pour montrer la solidarité qui les unit?

Notre but, en écrivant ces lignes est d'ouvrir les yeux aux amis de la liberté. Une fois convaincus que la cause de cet affaissement des caractères, que nous déplorons ensemble, n'est pas dans l'institution catholique, mais dans l'esprit de domination du parti puissant qui le dénature, ils cesseraient de perdre des forces précieuses à combattre un ennemi imaginaire. Ce que nous appelons de tous nos vœux, ce qui est urgent, c'est qu'une grande ligue se forme de tous les hommes dévoués à la révolution démocratique et libérale, pour attaquer l'esprit de centralisation et d'absolutisme, sous

ses deux formes, au sein de l'Église, au sein de l'État. L'absolutisme sacerdotal par la soumission aveugle des consciences; l'absolutisme démocratique par l'égoïste abandon des caractères : voilà les deux grandes plaies de notre époque.

Là se trouvent les vrais ennemis à combattre. Au fond leur cause est commune. Si des conflits inévitables s'élèvent quelquefois entre eux, au sujet de cette proie, la personne humaine, que chaque pouvoir voudrait dévorer tout entière, un intérêt plus pressant les rapproche; ils savent que leur but est le même, leurs moyens les mêmes, et qu'en ruinant toute initiative individuelle, ils se servent mutuellement. Si les amis de de la liberté savaient s'unir comme leurs adversaires, et combiner leurs efforts, ils réussiraient à réveiller l'esprit public, à relever les caractères et à désarmer cette double conspiration contre les énergies vitales des peuples modernes. Rendre à l'Église son antique esprit de liberté et préparer ainsi des générations vraiment chrétiennes, ce serait plus faire qu'on ne pense pour le triomphe des vrais principes démocratiques dans la société civile.

§ 6. — Beau rôle que pourrait jouer l'Eglise de France

Aussi est-il à jamais regrettable que l'Église de France, si longtemps unie d'esprit et de

cœur aux destinées de la nation, ait répudié ces traditions glorieuses! Demeurée aussi constante dans ses sentiments patriotiques que fidèlement attachée à l'unité chrétienne, elle se serait associée à la France nouvelle pour seconder son œuvre démocratique, comme elle s'était associée à la royauté pour seconder son œuvre nationale.

Il faut dire que si les alarmes sincères de sa foi ont été pour beaucoup dans ce mouvement affolé vers le centre religieux, le regret de sa position temporelle perdue y a eu aussi une grande part. Son titre inappréciable devant l'histoire fut, on le sait, de maintenir avec une fermeté inébranlable les droits de la société laïque contre les entreprises théocratiques du saint-siége, sauvant par là le principe capital des libertés modernes; mais sa faute, d'où devait sortir sa ruine, fut d'unir d'une manière si étroite sa cause à celle de la royauté, et de se créer, par l'effet de cette union, de si nombreux et si considérables avantages temporels, qu'elle finit par mettre la France dans la monarchie, la nation dans la royauté.

C'était renouveler les confusions par un autre côté; gardienne de la distinction chrétienne des pouvoirs dans ses rapports avec la papauté, elle la sacrifiait, à son profit, dans ses rapports avec l'État, en soudant l'autel au trône et se prêtant à l'intolérance religieuse de la loi civile.

Ainsi habitué, par cette longue solidarité d'intérêts mondains autant que d'intérêts religieux, à voir la France dans son passé monarchique, le clergé a cru que la France courait aux abîmes en se séparant de l'ancienne monarchie. Quand l'État moderne, bien loin de renouveler l'antique union de l'autel et du trône, avec les innombrables priviléges ecclésiastiques qui en découlaient, a rompu cette chaîne et proclamé la liberté religieuse, le clergé y a vu le divorce de la société nouvelle avec le catholicisme, au lieu d'y voir le triomphe définitif et complet de ce principe de la distinction du spirituel et du temporel, qu'il avait si vaillamment servi par sa lutte contre Rome.

Alors, Rome a été son point de ralliement, son refuge unique ; et, dans ce mouvement de concentration éperdue autour de la chaire pontificale, l'épiscopat français, cet épiscopat si national pendant des siècles, a rivalisé de zèle avec les plus fougueux ultramontains... Tout entier tourné vers Rome, ayant tous ses intérêts à Rome, attendant de Rome toute impulsion, le clergé est devenu, de fait, étranger, indifférent à la patrie nationale, sinon hostile à ses nouveaux et grands intérêts. Voilà la faute capitale; voilà le divorce; voilà les déplorables conséquences de cette concentration exorbitante dans l'Église, conséquences aussi funestes au point de vue social qu'au point de vue religieux.

Le préjugé, la passion, le parti pris d'une position engagée, ont fait déjà le mal bien grand. Cependant nous sommes loin de le croire irréparable. Il n'est pas possible que le clergé ne sente pas, un jour, se réveiller en lui le vieil esprit de liberté, dans cette France où tout lui parle de ses gloires nationales. Il suffirait de quelques évêques prenant résolûment en main le drapeau des libertés modernes, pour rendre à leurs devoirs patriotiques, sans danger pour l'unité chrétienne, la masse de ces pasteurs sortis des entrailles du peuple. Qu'on les arrache à l'influence dominatrice de ce parti violent et excessif qui ne sait mettre sur leurs lèvres que des anathèmes contre la révolution libérale; qu'on les retrempe dans le sentiment de leur haute mission et de leur responsabilité devant la société moderne; et ils auront bientôt reconquis le cœur des populations; et, reprenant leur vrai rôle national et social dans les nouvelles conditions du droit démocratique, en formant des chrétiens, il formeront des citoyens. Est-il un but plus digne de leur apostolat?

Un écrivain, trop pessimiste assurément, mais ayant quelque raison de contempler avec inquiétude notre société démocratique où « la Révolution a tout désagrégé, où elle a brisé tous les corps excepté l'Église, » M. Renan, après avoir décrit en termes éloquents les crises

anarchiques et violentes que peut traverser la France, ajoute : « Deux causes, la pression de l'étranger, qui ne souffrira pas qu'une nation s'écarte trop de l'ordre commun de l'Europe, *et l'autorité morale des évêques*, appuyés sur le parti catholique, seront seules capables de créer un lest dans ce navire ballotté (1). »

L'épiscopat français comprendra-t-il enfin la gravité de la situation, l'urgence d'y porter remède et la nécessité de chercher, par un effort héroïque, la suprême solution dans la liberté?

(1) *Questions contemporaines*, préface, pag. XXX.

LIVRE TROISIÈME

LA CRITIQUE EXÉGÉTIQUE MODERNE N'INFIRME PAS NOS CONCLUSIONS GÉNÉRALES.

Nous pourrions nous arrêter ici, notre tâche étant accomplie. Nous avons rétabli, autant qu'il a été en nous de le faire, l'esprit véritable de l'Église, l'esprit de liberté. Nous avons montré cet esprit de liberté dans l'institution même de l'Église, qui séparait l'ordre spirituel de l'ordre temporel, et par là affranchissait la conscience humaine. Nous avons montré en outre que, dans la doctrine de l'Église aucun principe, et dans sa constitution essentielle aucun élément n'étaient en contradiction avec les principes d'indépendance individuelle, de souveraineté collective, qui sont les fondements du droit social moderne. Nous avons rappelé avec l'histoire qu'en fait l'Église a été un puissant instrument de progrès social. Enfin nous avons exprimé le vœu que l'Église, entraînée depuis trois

siècles dans une voie funeste de centralisation, d'absolutisme gouvernemental et de pratiques énervantes, rentrât dans l'esprit libéral de son institution.

Cet appel sera-t-il entendu? Comment l'espérer, du moins dans un avenir prochain, lorsque, chaque jour, des faits nouveaux accusent de plus en plus l'hostilité systématique de la cour romaine et de l'épiscopat contre les libertés modernes? Jamais peut-être un essai de conciliation n'a été fait dans des conditions plus défavorables. Était-ce une raison pour y renoncer! Ne fallait-il pas qu'au dessus de cette lutte fratricide entre deux forces, toutes deux filles du Christ, une protestation s'élevât? Les voix les plus autorisées gardant le silence, de plus modestes ont dû se faire entendre. Affirmer la liberté; l'affirmer dans les sociétés laïques; l'affirmer dans l'Église; l'affirmer au nom du christianisme comme au nom de la raison; déclarer que, dans la liberté, doit s'opérer la réconciliation de l'Église et de la Révolution, et que la paix du monde est à ce prix; tel est l'objet que nous nous sommes proposé en prenant la plume. La gravité des circonstances ainsi que nos convictions nous en faisaient un devoir. Il faut voir, dans ces pages si imparfaites, moins une exposition développée de l'œuvre religieuse et sociale chrétienne, que l'expression de l'esprit général qui l'anime, l'esprit de liberté.

CHAPITRE PREMIER

L'ENSEMBLE DES MONUMENTS CANONIQUES

Nous n'ignorons pas d'ailleurs que la critique moderne, bien autrement pénétrante et savante que la critique superficielle du dix-huitième siècle, s'attachant à peser les titres historiques du christianisme, a essayé de rompre la chaîne qui rattachait l'Église au Christ. Une fois en présence de Jésus lui-même, quand il s'est agi de reconstituer rationnellement cette grande figure et de rétablir le caractère de la doctrine évangélique, elle a présenté, comme il fallait s'y attendre, les affirmations les plus contradictoires.

Mais tous ces efforts avaient un but commun : arracher les fondements de l'œuvre chrétienne, telle que l'avait conçue l'Église, et par là faire crouler tout l'édifice catholique. Le moyen, c'était d'enlever toute authenticité aux livres canoniques. Quelque incertitude qu'il dût en résulter sur la personne du Christ, et sur son vrai rôle, le but serait atteint : l'Église ruinée dans ses origines.

§ 1er. — **Notre point de vue et celui de la critique.**

Tout cela fût-il prouvé : le monde chrétien fût-il décidément, depuis dix-huit siècles, le jouet d'une illusion, en croyant trouver la pensée de Jésus dans l'ensemble des Évangiles et dans les écrits des apôtres et des premiers disciples; le monde catholique particulièrement se fût-il payé de mots en prêtant à Jésus, sur quelques textes interpolés, la volonté de fonder une société universelle des âmes; toute la tradition, où ont puisé tant de générations d'historiens, n'eût-elle d'autre base véritable que l'invention frauduleuse d'un *deutéro-Jean*, lequel, au deuxième siècle, imaginant tout un ordre de création religieuse en dehors et en contre-sens de la pensée réelle du Christ, aurait construit un Évangile sous le nom du disciple bien aimé; fût-il démontré en un mot que le Jésus légendaire est un Jésus conçu après coup, par le génie intéressé des fondateurs de l'Église; cette création d'une société religieuse universelle, au nom du Christ libérateur des âmes et régénérateur du monde, n'en resterait pas moins, comme réalité historique, avec son caractère propre et l'esprit qui en a été l'inspiration.

C'est cet esprit originel et constitutif que nous avons voulu remettre en lumière. Les éléments sur lesquels nous avions à nous appuyer étaient

hors d'atteinte de l'œuvre critique des exégètes. Le résultat de notre étude ne peut donc être infirmé par cette œuvre de démolition qui, pour ruiner l'Église, s'attache à révoquer en doute la provenance apostolique des matériaux employés par ses fondateurs.

Il est si manifeste que la loi de Moïse, et celle du Christ qui la complète en la généralisant et la vivifiant, dominent toute l'histoire du monde, que les critiques les plus sévères, qui, par leur exégèse, démolissent pièce à pièce tous les monuments canoniques, et rejettent tout le surnaturel de l'œuvre messianique, restent chrétiens et même juifs historiquement (1). S'ils ne sont pas tous d'accord sur la pensée réelle de Jésus et sur le rôle qu'il s'attribuait véritablement ; si les uns voient l'idée du fondateur dans les Évangiles des synoptiques, les autres dans celui de Jean, s'attachant tous à montrer une opposition entre les deux points de vue que ces deux ordres de documents semblent présenter, l'action générale du christianisme sur le monde ne peut être niée, pas plus que la part capitale de l'Église primitive dans cette action rénovatrice.

Que la critique fasse ses réserves ; qu'elle déclare qu'il faut se garder d'attribuer à la doctrine du Christ et de ses disciples immédiats

(1) Voy. l'ouvrage récent de M. Fr. Huet, *La Révélation religieuse au dix-neuvième siècle*.

tout ce qu'a coutume de lui prêter une science, d'après elle, incomplète, l'ensemble de l'œuvre chrétienne n'en subsiste pas moins, et l'esprit général de cette œuvre est, nous le répétons, l'unique objet de cet essai.

Cependant, bien que la question qui occupe la critique exégétique soit étrangère au présent traité, on comprendra que nous nous y arrêtions quelques instants, non pour entrer, ici, et incidemment, dans cette polémique fort complexe, mais pour tâcher d'y saisir quelques traits qui serviront à caractériser de plus en plus l'idée chrétienne et le rôle de l'Église.

§ 2. — Sens complexe des Évangiles

L'ensemble des monuments qui composent le fond historique du monde chrétien, et que l'Église conserve comme des monuments canoniques, quoique fort simple dans son esprit général et supérieur, est, par les points de vue qu'il embrasse, si vaste, si complexe, si compréhensif, si universel, que l'esprit humain, trop étroit pour saisir à la fois tant d'éléments divers, a dû nécessairement les diviser et les isoler dans ses contemplations. Dès l'origine, même sous la plume des disciples, des points de vue distincts se manifestaient. Mais la critique rationaliste devait surtout inévitablement voir le système chrétien par lambeaux. Excluant l'inspiration

divine, elle ne pouvait admettre qu'un homme, si éminent qu'il fût par le génie et la vertu, quelque intuition qu'il eût des grandes choses et des besoins multiples des sociétés, conçût à lui seul, dans sa pensée, un plan embrassant tous les côtés de la nature humaine, et fournît, d'un seul jet, tous les éléments de la vraie civilisation, en même temps que les principes de la religion véritable et éternelle.

Aussi chaque critique a-t-il vu l'œuvre chrétienne à son point de vue unique et exclusif. Ces points de vue, fort divers, se réduisent à deux ordres d'idées très distincts :

Pour les mystiques, les contemplatifs ou simplement les esprits absorbés dans la vie intellectuelle et peu préoccupés des destinées terrestres de l'homme, tout le christianisme est dans une idée pure, abstraction philosophique ou religieuse. Pour les hommes appliqués à l'étude des questions sociales, aux yeux desquels le principal intérêt des grands événements historiques est dans l'influence qu'ils ont exercée sur la marche progressive des sociétés temporelles, l'œuvre chrétienne est tout entière dans son côté social. C'est particulièrement à ce point de vue que se rapportent, par exemple, le livre de M. Fr. Huet, *Le Règne social du christianisme*, celui de M. Hubert Valleroux, *De l'Assistance sociale* et le *Traité d'économie sociale*, de M. Ott.

Ces deux points de vue dominent toute la critique doctrinale, et aussi, il faut le dire, tous les travaux d'exégèse entrepris sur les textes sacrés. Soit qu'on ait voulu demander à ces textes expurgés la doctrine chrétienne, soit qu'on ait voulu en faire surgir un portrait vivant du Christ, l'un ou l'autre de ces points de vue est toujours l'objectif manifeste du savant ou de l'artiste. Quelque désir d'impartialité qui anime les exégètes, quel que soit le désintéressement scientifique qu'ils s'efforcent d'apporter dans leurs investigations et leurs confrontations, l'un ou l'autre de ces points de vue les domine, les entraîne, et fait apparaître à leurs yeux ou un christianisme purement religieux, ou un christianisme purement social, ou un Jésus mystique, ou un révolutionnaire proprement dit.

Et alors, dès qu'on a adopté l'un de ces points de vue, tous les textes qui semblent ne s'y pouvoir plier, deviennent par cela même suspects, et sont bientôt rejetés comme apocryphes par le travail de l'exégèse; tandis que les textes qui le confirment sont soigneusement conservés.

C'est ainsi que le Christ mystique, le Jésus dont le « parfait idéalisme est la plus haute règle de la vie détachée et vertueuse » et « a créé le ciel des âmes pures » (1), trouvant surtout

(1) M. E. Renan, pag. 445.

son point d'appui et son expression dans l'Évangile de saint Jean, les partisans de cet ordre d'idées, soit quant à la doctrine, soit quant à la personne de Jésus, bien loin de rejeter cet Évangile, y puisent avec une sorte de prédilection. M. Renan, par exemple, fort au courant pourtant des immenses travaux exégétiques de l'Allemagne, et n'ignorant pas que, dans ces derniers temps, c'était surtout l'Évangile de Jean qui avait été l'objet des plus vives attaques, celui dont l'authenticité était le plus contestée, en fait néanmoins un des principaux éléments de son œuvre synthétique de restauration de la personne du Christ (1).

(1) Les premiers efforts de la critique furent dirigés contre les Evangiles synoptiques. On s'attacha à faire ressortir des contradictions entre leurs textes, afin de démontrer qu'ils ne pouvaient émaner ni d'une même source ni d'une même inspiration. Pendant ce temps-là, le quatrième Evangile, conservé par le sentiment universel comme l'œuvre de saint Jean, demeurait le vrai fondement du christianisme. Tant que ce monument restait debout, la critique radicale ne pouvait atteindre son but. Aussi dut-elle bientôt retourner ses batteries. Ce fut Bretschneider qui, le premier, éleva des doutes sur l'authenticité du livre attribué à l'apôtre Jean, et mit en avant l'hypothèse d'un philosophe gnostique de l'école d'Alexandrie, comme étant l'auteur véritable, au milieu du deuxième siècle, du quatrième Evangile. « Bretschneider s'appuie sur les récits du quatrième Evangile, sur sa façon de traiter les Juifs en étrangers, sur la fausseté de plusieurs indications de lieux ou autres renseignements, pour soutenir que l'auteur était, non pas un apôtre, ni un témoin

Il était naturel, en sens inverse, que les écrivains préoccupés surtout du christianisme social, et qui mettent toute la mission de Jésus dans cette œuvre, fussent portés à chercher de préférence l'expression de l'idée chrétienne dans les synoptiques et particulièrement dans l'Évan-

oculaire, ni un juif né en Palestine, mais un chrétien sorti de la philosophie païenne. Les controverses dogmatiques auxquelles l'Evangile fait des allusions évidentes, semblent le dater du milieu du deuxième siècle; l'affinité avec le gnosticisme alexandrin, de la ville d'Alexandrie. L'objet de l'ouvrage était la défense du christianisme contre les attaques des Juifs, et sa diffusion dans le monde hellénique. » (STRAUSS, *Nouvelle Vie de Jésus*, t. I, pag. 114 et 115.) Mais cette tentative fut l'objet d'une telle réprobation dans le monde des théologiens, même les plus indépendants, que Bretschneider recula et abandonna son hypothèse. (*Ibid.*) Elle ne put satisfaire, du reste, ni Schleiermacher et ses partisans, les Lücke, les Hase, les Néander, ni toute la génération des penseurs sortis des écoles de Fichte et de Schelling, lesquels, tout en abandonnant les synoptiques, persistaient à considérer Jean comme l'auteur du quatrième Evangile. (Pag. 117.) « Après cet engagement sans résultat, dit Strauss, l'Evangile de Jean parut plus inébranlable que jamais » (pag. 118), « et la défaveur s'attacha plus que jamais aux synoptiques. » (*Ibid.*) On sait avec quelle ardeur et quelle persévérance Strauss a repris l'œuvre de démolition des Evangiles, sans faire une exception pour le quatrième; puis Baur complète cette œuvre, en attaquant plus directement ce quatrième Evangile. Ces exégètes ont entraîné à leurs conclusions négatives un grand nombre d'esprits, soit en Allemagne, soit en France. Cependant quelques critiques, tels que Weisse, Schweiser et M. Renan, ont essayé de faire, dans le quatrième Evangile, une part authentique, une part apocryphe.

gile de saint Mathieu, où ce point de vue semble dominer. Pour ces exégètes, le sort de Jean n'était pas douteux; opposé d'esprit, suivant eux, à l'Évangile de Mathieu, il devait leur apparaître comme fait après coup et pour le besoin d'une cause substituée à la pensée véritable de Jésus.

§ 3. — Le Messie théocrate de la tradition mosaïque, exprimé par les Évangiles synoptiques.

Ce système d'un messianisme dont l'idée mère est la contradiction de l'Évangile de Jean, et en dément par cela même l'authenticité, est plus nettement que jamais dégagé et accusé dans un dernier écrit de M. Fr. Huet, *La Révolution religieuse au dix-neuvième siècle*.

Le Jésus de M. Huet, comme celui de M. Peyrat (1), de M. Stap (2), et avant eux de Lessing (3), est un Messie juif, le Messie de la tradition mosaïque. Le peuple d'Israël avait conscience qu'il gardait, dans son décalogue, la loi morale, et dans sa constitution la loi démocratique, destinées à lui donner l'empire du monde en devenant le code religieux et social

(1) *Histoire élémentaire et critique de Jésus*, pag. 163, 171, 172.

(2) *Les Origines du christianisme*, pag. 37 et suiv.

(3) *Fragments d'un anonyme de Wolfenbuttel*, 4e édition de Berlin 1835; voir *Le Rôle de Jésus et des apôtres*, par le Dr J. M. Rabbinowick, pag. 12 et 13.

de l'humanité. « Une réforme sociale et politique, préparée par la vertu, par la sainteté, par le triomphe du monothéisme sur l'idolâtrie, opérée au profit du monde entier par Israël, le peuple privilégié, le fils chéri de Dieu, tel fut l'idéal (1). » « L'empire du monde, que les Romains attendirent de leur supériorité civique et guerrière, les Juifs aussi se persuadèrent qu'il leur était réservé, et ils le revendiquèrent du droit de leur supériorité morale (2). »

Peuple initiateur, instrument du salut universel, il ne séparait pas, dans sa conception messianique, cette idée universelle de son rôle national. De même que son Dieu, en devenant le Dieu de l'humanité, ne cessait pas d'être son Dieu national, régulateur de sa religion et de son ordre politique et inspirateur des chefs chargés de le conduire, le Messie, attendu par lui pour l'accomplissement de cette immense révolution, devait être un *chef national* en même temps que le représentant du droit universel; chargé d'opérer une révolution complète « à la fois morale, religieuse, sociale et politique (3), » il devait l'opérer en tant que fils de David, roi

(1) Fr. Huet. *La Révolution religieuse au dix-neuvième siècle*, pag. 87.

(2) Idem, *ibid.*

(3) Idem, *ibid.*, pag. 92.

véritable du peuple juif et *roi théocratique* comme tous les rois d'Israël. « Le Messie, roi et prêtre par excellence, comme type d'une nation de prêtres-rois, représente à la fois le peuple et Dieu ; il en réunit pour ainsi dire la double autorité (1). »

Le vrai Jésus historique serait, suivant nos derniers exégètes, la réalisation parfaite de ce messianisme judaïque. Jésus est « un patriote juif (2) ; » il aspire à fonder un royaume universel dans le plus haut esprit de justice et dans le sentiment de la fraternité des hommes en Dieu, mais un royaume terrestre proprement dit. Sans doute, « dans son âme naïve et profonde, il recueillit l'héritage religieux des anciens prophètes, il remit en honneur l'israélitisme spirituel, et le pratiqua avec cette élévation d'idées, cette tendresse de cœur dont le Psalmiste, Isaïe, Jérémie, Daniel, avaient donné des exemples (3) ; » mais ce fut en roi théocrate d'Israël qu'il voulut faire de cet israélitisme spirituel la loi universelle ; c'est à dire qu'il conçut son œuvre dans le sens d'une révolution sociale et politique sous l'autorité d'un chef unique inspiré de Dieu (4).

(1) Fr. Huet. *La Révolution religieuse au dix-neuvième siècle*, pag. 91.
(2) Idem, *ibid.*, pag. 92.
(3) Idem, *ibid.*, pag. 107.
(4) Idem, *ibid.*, pag. 121.

Tel est le Messie-roi, dont on pense que l'Évangile de saint Mathieu aurait gardé la fidèle image (1). Or, pour ceux qui admettent cette donnée historique, il doit être de toute évidence que ce Jésus national, ce patriote juif, roi temporel et roi théocratique, n'a pu concevoir l'idée d'une religion distincte de la constitution nationale; qu'il n'a pu vouloir fonder une Église, société universelle des esprits, indépendante des destinées sociales des divers peuples. En fait de religion, « il est historiquement certain que Jésus ne s'est point proposé de fonder un culte nouveau (2), » et qu'il s'en est tenu au culte national d'Israël (3).

C'est ce caractère de Messie théocrate que les apôtres, d'après ce système, auraient attribué à leur maître; le royaume attendu par eux était un vrai royaume terrestre; la palingénésie prédite par les prophètes, l'empire éternel des saints, allait se réaliser par Jésus-roi; et c'était au moment même et sous leurs yeux qu'allait s'opérer ce prodige d'une complète transformation sociale; au lendemain même de la résurrection, le fils de l'homme devait se montrer sur les nuées du ciel pour prendre possession du monde et inaugurer le règne de Dieu.

(1) Huet. *La Révolution religieuse*, etc., pag. 46.
(2) Idem, *ibid.*, pag. 154.
(3) Idem, *ibid.*, pag. 108.

Cette conviction, ajoute-t-on, était si bien celle des apôtres, cette manière de comprendre le rôle du Messie était si bien celle que Jésus avait voulu accréditer, qu'après sa mort, ses disciples gardèrent quelque temps la ferme confiance qu'ils allaient le voir apparaître dans sa gloire. « C'est toujours un retour visible, prochain, sur les nuées du ciel, que Jésus fait espérer; c'est toujours un Messie juif, un roi théocratique d'Israël, une révolution sociale et politique, que la première communauté chrétienne attend avec une impatiente ardeur (1). »

§ 4. — Le Jésus purement religieux, exprimé, croit-on, par un Deutéro-Jean.

Ce Messie juif, ce Jésus roi théocratique, le seul prétendu historique, on l'oppose au Jésus de saint Jean et de saint Paul, lequel serait un Jésus purement religieux, « le roi de la vérité, un roi purement spirituel, comme il est un adorateur du père en esprit et en vérité (2), »le fondateur de la religion chrétienne, telle qu'on a fini par l'entendre, l'union mystique des âmes en dehors des relations temporelles dans les sociétés terrestres. Ce système, s'éloignant entièrement de la pensée du Jésus historique, aurait été imaginé quand l'événe-

(1) Huet, *La Révolution religieuse*, etc., pag. 121.
(2) Idem, *ibid.*, pag. 120.

ment eut prouvé qu'il fallait renoncer au retour promis et à la révolution sociale immédiate. Saint Paul en aurait eu la première idée : « reléguant dans l'ombre le *messianisme judaïque*, le pharisien Paul opéra la révolution qui devait fonder la religion chrétienne proprement dite (1). » Saint Luc, « empreint de paulinisme, » aurait ménagé la transition à ce changement radical; puis, le prétendu saint Jean aurait consommé la révolution en systématisant l'idée nouvelle. « Un antijudaïsme complet se montre à découvert et triomphe dans l'Évangile de Jean (2). »

Ainsi ce dernier système, devenu et resté pendant dix-huit siècles celui de tout le monde chrétien, ne serait rien moins que l'antithèse du système enseigné par Jésus et fermement adopté par les apôtres. Il a suffi de quelques contradictions apparentes entre l'Évangile de Mathieu et celui de Jean, de quelques textes secondaires difficilement conciliables, pour qu'on ait cru devoir rapporter ces deux grands monuments, traditionnellement indivisibles, à deux ordres d'inspiration parfaitement distincts et entièrement opposés!

Une fois placé entre ces deux systèmes contradictoires, et le premier Évangile étant tenu pour l'expression du véritable Jésus historique,

(1) Huet. *La Révolution religieuse*, etc., pag. 44.
(2) Idem, *ibid.*, pag. 46.

il était logique qu'on déclarât le quatrième Évangile dépourvu de tout caractère d'authenticité. Ce monument ne serait dès lors autre chose que la création d'un auteur, resté inconnu, du deuxième siècle, homme de génie du reste, grand métaphysicien et politique consommé, fondateur réel du christianisme, à la place du Christ, et au moyen d'une audacieuse substitution de doctrine, dont ne se seraient doutés ni les contemporains, ni les nombreuses générations de chrétiens dans tout le monde civilisé. Cette explication proposée d'abord timidement par Bretschneider (1), puis retirée devant les protestations presque universelles qui l'accueillirent, se reproduit aujourd'hui dans des termes plus affirmatifs et plus précis (2).

§ 5. — Conditions de cette hypothèse impossibles à concevoir

Les oppositions exégétiques qui ont conduit à cette hypothèse d'un deutéro-Jean, sont souvent ingénieuses, et les conclusions qu'on en tire spécieuses; mais, quels qu'aient été nos efforts pour nous faire une idée de ce coup d'État radical, lequel se serait accompli dans la société chrétienne, sans qu'aucune trace soit restée ni de la personne de l'audacieux nova-

(1) Voy. plus haut, pag. 237, en note.

(2) Voy. M. F. Huet, chap. III.

teur ni de la secousse que dut produire cette révolution profonde, nous avouons que cette explication historique de l'établissement du christianisme nous semble cent fois plus difficile à concevoir que tout le merveilleux sur lequel repose le christianisme traditionnel.

Quel concours inouï de circonstances, quelles énormes difficultés ne faut-il pas accumuler pour une pareille hypothèse! Comment des détails d'exégèse ont-ils pu les dissimuler à des yeux pourtant bien sagaces, à un esprit bien pénétrant! Que nous montre-t-on? D'abord un Jésus roi des Juifs, se proposant de fonder un royaume humain, une théocratie, annonçant sa résurrection immédiate et son apparition sur les nuées, entretenant, jusqu'au dernier moment, ses disciples dans cette confiance; ceux-ci puisant dans cette attente du divin ressuscité avec lequel ils allaient régner sur le monde, leur ardeur apostolique et l'enthousiasme de leur foi; puis, tout à coup, l'événement démentant ces promesses, la tombe gardant sa proie, et ce prétendu roi de la terre et du ciel, qu'on devait revoir dans sa gloire, s'éteignant sous la loi commune à tous les mortels...

S'imagine-t-on un échec plus complet pour le maître, une déception plus absolue et plus amère pour les disciples? Et ceux-ci ne fléchissent ni dans leur foi ni dans leur dévoûment! Comment expliquer cette inébranlable confiance devant

leur rêve évanoui? On comprendrait que les complices d'un charlatan, sachant d'avance qu'il a fait de la fantasmagorie pour se donner du crédit, et s'étant prêtés à propager ses assertions mensongères, ne se fussent pas déconcertés en présence du démenti donné par les événements, et qu'ils eussent poursuivi leur but en subtilisant et en s'accrochant à toutes raisons, bonnes ou mauvaises. Mais la critique ne va pas toujours jusqu'à attribuer ce concert frauduleux à Jésus et aux apôtres. En faisant du maître un illuminé, on sauve sa sincérité parfaite; quant aux disciples, ils étaient simples, naïfs, sans instruction et sans malice. Il est inconcevable que ces hommes, ainsi désabusés et abandonnés, bien loin de se troubler et de se décourager, aient entrepris, au nom du Christ, avec l'ardeur, le dévoûment, et dans les circonstances que l'on connaît, l'œuvre qui en définitive a transformé le monde.

Mais cette énorme difficulté n'est pas la seule, ni la plus grande, dans l'hypothèse historique dont il s'agit. Ce n'est pas le fait seulement qui a donné un démenti aux affirmations de Jésus; c'est le but qui a échoué, c'est l'entreprise capitale, le plan même exposé par le maître. Il a fallu y renoncer après sa mort, puisqu'il ne pouvait plus être question de cette palingénésie judaïque, de ce Jésus ressuscité pour la réalisation d'un royaume universel. Ce n'est donc plus

l'œuvre imaginée par le Christ qui va s'accomplir; c'est une œuvre entièrement différente.

Oui, le christianisme qui se serait établi, au nom du Christ, d'abord un peu vaguement, puis avec des caractères bien marqués dès le deuxième siècle, ce n'est pas le système que Jésus avait rêvé, mais un système opposé. Et pour qu'un fait aussi extraordinaire se produise, que faut-il supposer? Il faut supposer qu'un homme de génie conçoive un plan immense, magnifique, destiné à unir mystiquement les âmes dans l'idée religieuse la plus haute, la plus pure, la plus sainte, tel qu'aucun esprit n'en a conçu de pareil; puis, que ce génie incomparable, dont les recherches les plus savantes n'ont pu retrouver de traces, au lieu de se mettre personnellement en scène et de parler en maître, exalte à sa place ce Jésus dont l'entreprise a échoué, qu'il s'empare de son nom et de sa personne, non pour lui emprunter sa pensée réelle, mais pour lui prêter la sienne propre, c'est à dire pour reconstituer un Jésus tout différent du Jésus qu'avaient connu les disciples; il faut supposer que le novateur inconnu, exécutant son profond dessein « avec une audace, un habileté, une fermeté sans égale (1), » s'est appliqué à « contre-miner l'histoire de Jésus, » à refaire sa vie *à neuf;* qu'au moyen de

(1) HUET. *La Révolution religieuse*, etc., pag. 172.

ces ingénieuses substitutions de faits et de doctrines se prêtant un mutuel appui, il est parvenu « à anéantir à sa source le judéo-christianisme (1), » à « effacer le caractère messianique ou socialiste de Jésus (2) » : prodigieuse élaboration d'où est sorti le quatrième Évangile; il faut supposer enfin que pour donner vraisemblance et crédit à son œuvre, cet étrange révolutionnaire s'est imaginé, « ce qui est un coup de maître incomparable (3), » de l'attribuer au disciple bien-aimé... Et toutes ces choses : ces substitutions audacieuses, les actes de la vie de Jésus dénaturés, ses paroles détournées de leur sens, passant inaperçues, comme s'il n'y avait pas eu de témoins des faits racontés et d'auditeurs ayant religieusement recueilli l'enseignement du maître et des apôtres, à une époque où vivaient encore des disciples de saint Jean, tels que saint Papias et saint Polycarpe, ou tout au moins les disciples successeurs immédiats de ces derniers, tels que saint Irénée, lequel mentionne que ce fut à Éphèse que saint Jean écrivit son Évangile. Et c'est en faisant dire et faire à un homme tout l'opposé de ce qu'il avait dit et fait, en lui prêtant un système dont il n'avait pas eu la moindre idée, qu'un inconnu, resté vo-

(1) Huet. *La Révolution religieuse*, etc., pag. 171.
(2) Idem, *ibid.*
(3) Idem, *ibid.*

lontairement dans l'ombre, a opéré la plus profonde des révolutions et posé les bases de l'institution la plus imposante qui ait régné parmi les hommes... Un pareil ensemble de combinaisons hypothétiques est, pour nous, absolument inconcevable.

§ 6. — L'instinct supérieur des premiers chrétiens gardant avec un égal respect l'ensemble des Évangiles.

Combien nous semble plus simple, plus sûr, et mieux fondé l'instinct universel de la famille chrétienne qui, dans les premiers siècles, voyant de haut les monuments évangéliques, et malgré les nuances diverses que le génie des auteurs leur avait imprimées, les rapportait à une même inspiration et y cherchait tous les aspects de l'idée messianique. Ce n'était ni à Mathieu exclusivement ni à Jean que les premiers chrétiens demandaient la vie et la doctrine de Jésus, mais à tous deux ensemble. Sans en saisir alors clairement et pleinement la vaste synthèse et le but suprême, ils sentaient que tout, dans ces monuments, même sous d'apparentes oppositions, avait sa portée, son lien logique avec les autres parties du texte sacré et son prix pour les siècles à venir.

C'est cet instinct supérieur qui distingua, au milieu des nombreux récits répandus à l'origine, les quatre Évangiles devenus canoniques, et qui consacra leur indivisible union dans la confiance

et l'admiration des peuples. Ce fait d'une commune adoption à l'origine et d'une fortune égale pendant de longs siècles a bien sa valeur historique; et il ne faut pas s'étonner que des esprits, habitués pourtant à quelque rigueur scientifique, y attachent encore une importance décisive, nonobstant quelques difficultés de détails soulevées par l'exégèse.

CHAPITRE II

LE MESSIANISME COMPLET

Aujourd'hui comme aux temps de la primitive Église, le monde chrétien persiste à prendre la pensée du maître, non dans l'un ou l'autre des Évangélistes, mais dans l'ensemble de leurs écrits. Aujourd'hui comme alors, le Jésus qui se dégage des textes sacrés est le divin libérateur par lequel devait s'opérer la réconciliation de l'homme avec Dieu en même temps que le rachat temporel de l'humanité; c'est le Messie complet, embrassant dans sa double mission la destinée religieuse et la destinée sociale de l'être humain : la destinée religieuse, par la fondation immédiate de l'Église et par l'action directe de ses ministres sur les âmes; la destinée sociale, par la transformation progressive des institutions temporelles sous l'influence civilisatrice des principes chrétiens.

§ 1er. — Double caractère de la révolution chrétienne

Cette double révolution, surtout quant à ses effets sociaux, devait être l'œuvre lente et laborieuse des siècles, car il ne faut pas oublier que, s'adressant à des êtres libres, Jésus veut les affranchir par la liberté. Il propose sa doctrine à la libre adhésion des esprits; et c'est à mesure que les hommes, convertis à l'Évangile, en feront volontairement la règle de leur vie individuelle et de leur vie collective, qu'ils réaliseront de plus en plus la justice et la fraternité dans leurs rapports sociaux (1).

Aussi le Christ se distingue-t-il entre tous les révolutionnaires et tous les réformateurs. Bien que son but soit à la fois social et religieux, il ne fournit pas à ses disciples, selon le procédé d'un Lycurgue, d'un Numa, ni même d'un Moïse, une constitution politique et un code de lois temporelles; il se borne à leur enseigner les vérités éternelles : qu'ils aiment Dieu; qu'ils s'aiment les uns les autres; le reste leur viendra par surcroît; la pratique des vertus chrétiennes, aidée par l'action du temps et l'effort de la science, amènera progressivement le règne de Dieu sur la terre.

Voilà pourquoi la double pensée de Jésus,

(1) Voy. notre livre l'*Italie*, t. I, pag. 31 et suiv.

laissant au temps et à l'action libre des hommes une part considérable dans l'œuvre révolutionnaire qu'il venait accomplir, ne put être, au début, pleinement comprise par personne :

Ni par les représentants des pouvoirs humains, qui virent en lui le Messie dans le sens judaïque du mot, un roi proprement dit, un prétendant qu'il fallait frapper comme un séditieux, parce que ses aspirations vers la justice absolue et la fraternité universelle des hommes en faisaient le plus dangereux et le plus profond des révolutionnaires ;

Ni par le peuple juif qui, dans ce personnage si simple, si détaché des grandeurs de ce monde, dans ce représentant de la morale pure, du culte intérieur en esprit et en vérité, ne pouvaient reconnaître ce Messie royal tel que l'avaient popularisé les traditions vulgaires ;

Ni par les fondateurs de l'Église qui, saisissant particulièrement le côté religieux de l'œuvre de Jésus, dont la réalisation leur était confiée, perdirent trop vite de vue l'autre côté qui devait être l'œuvre lente du temps, de la science et des efforts humains.

Il faut être juste pourtant, les premiers chrétiens, s'ils n'eurent pas clairement la notion complète de l'idée messianique, en eurent, nous l'avons dit, l'intuition instinctive. Ils le prouvèrent lorsque, en même temps qu'ils fondaient l'Église, ils essayaient d'établir entre eux des

rapports temporels, selon les principes nouveaux de justice et de fraternité; tentative anticipée, mais qui est restée pour marquer, au point de départ, la double pensée du Christ, et pour la rappeler à tous les peuples et à tous les siècles.

Si ce caractère un peu vague, laissé par le Maître sur l'ensemble et le double objet de la Révolution chrétienne, avait sa haute raison dans le respect des lois normales du développement libre des sociétés humaines, il dut inévitablement produire, parmi les interprètes de l'Évangile, des tâtonnements, des incertitudes, des malentendus et même des conflits. A mesure qu'on s'éloigna de la source, on tendit à spécialiser les points de vue, les uns voulant un Christ exclusivement mystique, les autres un réformateur social.

§ 2 — Les théoriciens toujours portés à scinder l'œuvre chrétienne.

En fait, il est vrai, le double objet de l'idée messianique ne cessa jamais de se poursuivre : le but religieux, par la permanence de l'Église universelle et l'ardeur de son apostolat; le but social, par l'action constante des principes évangeliques sur la vie temporelle des sociétés. Mais les théoriciens s'attachaient à morceler l'idée chrétienne, selon les tendances diverses de l'esprit humain.

Il n'était pas donné, même aux disciples les plus fidèles et les plus intelligents, d'embrasser d'un coup d'œil le vaste plan messianique et d'en saisir avec une égale évidence toutes les faces dont chacune correspond à l'un des besoins, intellectuels, moraux, sociaux ou religieux de l'humanité. Ceux-ci étaient plus frappés d'un côté de la doctrine; ceux-là d'un autre, suivant leurs aptitudes respectives, leur génie propre et l'objet particulier de leurs recherches.

C'est tout simplement ce qui explique les aspects divers qui se montrent dans les Évangiles, et dont on veut faire aujourd'hui des monuments contradictoires, et par là renverser la base historique de l'établissement de l'Église. Cette variété dans la manière d'envisager l'œuvre chrétienne, suivant le point de vue où l'on se place et l'application qui est faite de la doctrine, on la trouve non seulement aux origines de la fondation, mais à tous les moments de la vie de l'Église, entre les plus orthodoxes de ses docteurs. C'est toujours Marthe et Marie, Mathieu et Jean, saint Vincent de Paul et saint François de Sales, les pratiques et les contemplatifs.

Si donc, au lieu de chercher l'esprit du christianisme et sa vraie formule dans l'ensemble des écrits et des actes de ces chrétiens illustres de tous les pays et de tous les siècles, on s'at-

tache exclusivement à quelqu'un des points de vue mis en lumière par les uns ou les autres, on tombera dans les mêmes erreurs qui ont égaré la critique moderne au sujet des Évangiles. L'ascète dédaignant les choses de la terre, ravi au septième ciel, sans souci du sort temporel de ses frères, et l'homme dont l'esprit et le cœur sont incessamment appliqués au soulagement de toutes les misères, ne pourront être considérés comme les représentants du même Christ et les apôtres du même Évangile.

C'est en prenant ainsi le christianisme par lambeaux, dans la pensée ou dans les actes individuels de ses interprètes, qu'on s'en fait une idée incomplète. Et comme le christianisme, mutilé de la sorte, ne peut rendre pleinement raison du prodigieux mouvement qui, sous son nom, transforme le monde depuis dix-huit siècles, il faut bien attribuer à quelque autre source certains éléments de cette civilisation, et supposer que les premiers chrétiens y ont habilement puisé pour compléter la conception imparfaite de Jésus.

§ 3. — L'Évangile de saint Jean a-t-il hellénisé le Christ?

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner, par exemple, que l'exégèse qui ne veut voir le vrai Jésus que dans les synoptiques, ait besoin, pour rendre compte de l'intégrale civilisation chrétienne,

d'imaginer un gnostique alexandrin, nourri de de l'esprit social et artistique de la Grèce, et composant l'Évangile supposé de Jean, dans le but de fournir l'élément hellénique à l'œuvre chrétienne. A ce point de vue, le deutero-Jean n'aurait fait autre chose qu'*helléniser* le Christ. « Nous sommes en plein dans les mœurs helléniques, nous avons dans le même personnage le Phédon et le Platon du christianisme. La première tradition n'offre rien de semblable (1). » « Jean eut l'honneur d'achever l'élaboration doctrinale du christianisme; il donna à la nouvelle religion quelque chose de la profondeur et de l'éclat du génie grec. Les illustres maîtres de l'école d'Alexandrie, les Clément, les Origène, marchèrent sur ses traces (2). »

Si l'on veut dire que le christianisme a pris partout ce qui appartenait légitimement à l'humanité, on est dans le vrai. Mais il faut ajouter que, s'il l'a fait, c'est parce que c'était dans son esprit et dans sa mission de le faire, non pour modifier, changer ou compléter le plan de Jésus, mais pour accomplir sa pensée, laquelle embrassait réellement l'universalité des intérêts et des aspirations des sociétés humaines.

Oui, l'hellénisme, en développant jusqu'à un degré de perfection incomparable certains côtés

(1) F. Huet. *La Révolution religieuse*, pag. 199.
(2) Idem, *ibid.*, pag. 224.

de la nature humaine, en créant un idéal artistique qui est la suprême expression de la beauté, de la grâce, de l'harmonie, dans leur forme sensible, a fourni de précieux éléments à la civilisation moderne. Rome aussi, la Rome antique, a fourni les siens : l'esprit d'ordre et de hiérarchie, le sens juridique, la forte discipline, le respect de la loi, et, par dessus tout, l'idée de l'unité du monde, unité matérielle et violente, il est vrai, mais préparant l'unité morale des temps futurs (1). A leur tour, les sociétés barbares, où se conservaient dans leur native indépendance certaines énergies individuelles, devaient bientôt apporter leur tribut au monde nouveau (2).

Or, en présence de ces richesses diverses, quel est le rôle du christianisme? Se borne-t-il, comme quelques-uns le pensent, à fournir son contingent à côté de l'élement hellénique et de l'élément romain? Selon nous, réduire l'œuvre messianique à ces proportions, c'est ne pas lui rendre pleine justice; c'est méconnaître la haute et universelle portée de cette grande rénovation par le Christ. Car c'est bien réellement sous l'inspiration du Christ libérateur, pour accomplir son vaste dessein et non pour le refaire ou le compléter, que le christianisme a recueilli

(1) Voir notre livre *L'Italie*, t. I, 1re partie, chap. I et II.
(2) *Ibid*, chap. V.

tous les trésors accumulés par les anciennes civilisations.

Ces civilisations, si éclatantes à tant de titres, ayant atteint certaines limites, s'arrêtaient comme frappées d'impuissance. Les plus belles choses antiques, les plus grandes vertus et les plus hautes capacités individuelles, les plus sublimes créations artistiques et littéraires, ne pouvaient produire de fruits sociaux, dans la démocratique et large acception de nos formules modernes. La loi du progrès indéfini était en quelque sorte suspendue dans les sociétés humaines; elle était suspendue, jusqu'au jour où la notion du Dieu unique serait restituée à la terre.

Pour que les peuples fussent rétablis dans les conditions normales de leur développement selon les lois de la justice, il fallait qu'avant tout s'opérât la réconciliation de l'humanité avec Dieu. L'harmonie sociale n'est possible « qu'entre des hommes qui se savent frères sous la loi paternelle d'un seul Dieu (1). »

§ 4. — Le Christ a apporté au monde l'esprit de vie

Cette grande réconciliation de la terre et du ciel, le Christ l'a accomplie; et l'idée de la fra-

(1) Voy. l'*Italie*, t. I, pag. 15 et suiv.

ternité des hommes en Dieu est le principe régénérateur qui va donner au monde une impulsion souveraine. C'est l'esprit de vie qui animera et fécondera toutes les puissances virtuelles de l'humanité. Le christianisme, en arrachant les sociétés antiques aux conditions écrasantes qui rendaient leurs ressources stériles, a donc été plus qu'un élément nouveau de civilisation ajouté à tous les autres; il a été l'instrument providentiel et universel qui a tout vivifié.

Ainsi rattachée à l'ordre divin, l'humanité a eu devant elle un idéal de justice sociale, le règne de Dieu sur la terre, l'âge d'or de l'avenir, vers lequel elle s'avancera désormais d'une marche toujours ascendante.

Ce mouvement, rien ne pourra l'arrêter : ni l'écroulement des vieux empires, ni la persistance des traditions païennes dans l'organisation des sociétés renouvelées, ni l'aveuglement des dépositaires mêmes de la doctrine libératrice, ni les éclipses fréquentes du droit nouveau sous les efforts combinés des prêtres et des princes. Tout, au contraire, servira à l'œuvre d'émancipation de toutes les forces vives de l'humanité par la vertu de l'esprit chrétien : et l'invasion des barbares, en fournissant les éléments qui manquaient à la civilisation hellénique et romaine; et les croisades, en renouant les rapports de l'Europe occidentale avec le monde de l'Orient, et produisant la renaissance du génie artistique

de la Grèce pour l'ennoblir encore et le spiritualiser.

A ce point de vue supérieur, ce n'est pas un préjugé qui fait partir du Christ l'ensemble de ce mouvement si multiple qui a produit la civilisation moderne. Le monde ne s'est pas trompé quand il a appelé *chrétienne* cette civilisation où sont venues se fondre, se purifier et se renouveler toutes les civilisations antérieures.

CHAPITRE III

VRAIE POSITION DE L'ÉGLISE PAR RAPPORT AUX LIVRES CANONIQUES.

Mais pour conserver à l'idée messianique ce caractère d'universalité, il ne fallait rien perdre du dépôt légué par ceux qui avaient recueilli les paroles du Maître. L'Église a rendu au monde l'inappréciable service d'entourer de la même vénération tous les monuments évangéliques. Seule elle le pouvait faire, parce que, dans sa vaste conception de l'idée chrétienne, elle savait en embrasser tous les points de vue. Si le clergé, subissant l'influence des temps, des lieux, des circonstances, des préjugés, et souvent aveuglé par ses intérêts de caste, a sacrifié tantôt un élément de l'œuvre chrétienne, tantôt un autre; si, en fait, il s'est quelquefois mépris lui-même

sur l'esprit de sa mission; s'il a ainsi contribué à accréditer les jugements les plus erronés sur le but de la révolution évangélique; ce qui restait, dans son indivisible unité, c'était l'ensemble de la doctrine orthodoxe et traditionnelle de l'Église, et l'ensemble également indivisible des faits messianiques, tels que les présentent, avec leurs aspects divers, les écrits canoniques.

§ 1er. — L'Église garde tous les livres pour conserver l'universalité de la doctrine.

Ainsi, qu'on le comprenne bien, c'est parce l'Église, au fond, avait conscience qu'il importait de conserver avec un égal respect toutes les parties du plan évangélique, qu'elle a religieusement gardé tous les monuments qui le contiennent, et que son enseignement n'a cessé de maintenir, dans leur juste proportion, les théories et les faits qu'une analyse trop subtile déclarait contradictoires sous la plume des divers évangélistes. Elle se sentait aussi à l'aise avec le revolutionnaire Mathieu, chez lequel domine le messianisme judaïque qui « par son génie social profondément démocratique, se trouve la plus moderne des religions, la plus en harmonie avec notre civilisation et nos gouvernements nouveaux (1), » qu'avec le métaphysicien

(1) Huet, pag. 202.

mystique Jean, chez lequel « la religion chrétienne est la plus philosophique des religions (1); » car elle savait que chacun d'eux représente l'un des éléments essentiels du christianisme intégral.

Telle est la vraie position de l'Église par rapport aux livres canoniques. Elle les a tous gardés, voulant garder toute la doctrine. C'est son mérite indéniable devant l'histoire. De sorte qu'on peut discuter sans fin sur la valeur historique de ces monuments, sur leur authenticité, sur les noms véritables de leurs auteurs, sur leur fidélité plus ou moins grande à ne reproduire que l'enseignement du maître, sur la part d'invention que l'on prétend y trouver et qui aurait modifié, et même refait, ici en un sens, là dans un autre, le plan originel; on peut en outre, au moyen d'une exégèse subtile, trouver entre ces monuments divers quelques contradictions de détails, plus apparentes que réelles; ce qui demeure, c'est ce vaste ensemble de doctrine, très complexe comme la nature humaine, mais parfaitement homogène, soit dans son côté purement religieux, soit dans l'application de ses principes à la vie temporelle des sociétés.

Voilà ce qui ressort avec éclat, si l'on cherche cette vue d'ensemble dans l'esprit, non dans la lettre morcelée et spécialisée des livres cano-

(1) Huet, pag. 233.

niques. C'est ce qu'a très bien compris un philosophe rationaliste; et il le proclame en termes précis et éloquents. Après avoir essayé de ruiner, par une savante exégèse, l'authenticité de l'Évangile de Jean, et de réduire historiquement la pensée et le but du Christ à une palingénésie sociale continuant, tout en la spiritualisant et l'universalisant, la théocratie mosaïque; après avoir déclaré que les livres canoniques présentent, sur la doctrine et les actes du Christ, « le plus choquant assemblage de toutes les contradictions, » il ajoute : « Mais brisez la lettre, saisissez le mouvement des idées, vous verrez que l'orthodoxie a raison de ne vouloir rien lâcher, de garder son Évangile complet, de ne sacrifier ni Mathieu, ni Jean, ni Paul, ni Pierre, ni l'*Apocalypse*, ni le quatrième Évangile. Tel libre penseur, qui prend en pitié l'orthodoxie, lui est, à cet égard, très inférieur avec sa critique étroite, exclusive (1). »

§ 2 — Ainsi le monde civilisé est resté en possession du suprême idéal personnifié par le Jésus des Evangiles orthodoxes.

Grâce à cette vigilance, à cette fermeté de l'Église qui n'a permis, ni d'exclure aucune portion de ses richesses historiques, ni d'en altérer les textes, le monde civilisé est resté en posses-

(1) Huet. pag. 221.

sion de tout l'ensemble de l'œuvre chrétienne. Avec ces monuments intégralement conservés, à quelque point de vue qu'on envisage la civilisation moderne, dans son idéal social, aussi bien que dans son idéal religieux, on en trouve la source dans la révolution évangélique. Et le grand rénovateur, qui personnifie ce suprême et universel idéal, le Jésus des Évangiles orthodoxes, est si complet dans son rôle messianique, que les plus hautes aspirations modernes n'y ont pu rien ajouter. Il est « cette sublime personne qui *chaque jour encore* préside au destin du monde (1), » celui en qui « s'est condensé tout ce qu'il y a de bon et d'élevé dans notre nature (2)» il est l'initiateur et l'expression vivante de la révolution complète « révolution à la fois morale, religieuse, sociale et politique, ses actes le prouvent plus clairement encore que ses paroles (3). »

(1) E. Renan, pag. 457.
(2) Idem, pag. 458.
(3) Huet, pag. 92.

CHAPITRE IV

CARACTÈRE DE LA MÉTHODE RÉVOLUTIONNAIRE DU CHRISTIANISME.

§ 1er. — L'erreur des exégètes vient de ce qu'ils se sont mépris sur la portée de cette méthode.

Après ces témoignages qui rendent pleine justice et au Christ, et à l'Église conservatrice de sa doctrine et de ses actes, comment se fait-il que la critique, dès qu'elle veut se préciser, et juger soit l'Église, soit le fondateur du christianisme en regard des problèmes religieux ou sociaux du monde moderne, en revienne à ses vues exclusives et à ses jugements contradictoires, tantôt présentant un Jésus et une Église purement mystiques, tantôt opposant un Jésus théocrate au Jésus chef spirituel que suppose l'établissement de l'Église? Comment se fait-il que ceux-là mêmes qui reconnaissent que, pour ne rien perdre des principes chrétiens et de la pensée de Jésus, il faut, à l'exemple de l'Église, ne *lâcher* aucune portion des livres canoniques, se troublent dès qu'ils se trouvent en face de la personne de Jésus, et tombent à leur tour dans des erreurs capitales, et sur le rôle du Christ, et sur le but du fondateur de l'Église?

La raison en est, selon nous, que, si l'on a compris le caractère universel de l'œuvre messiani-

que, on ne s'est pas rendu compte de la méthode révolutionnaire apportée au monde par le grand libérateur. On n'a pas vu que dans cette méthode, entièrement nouvelle et radicale, est le trait profond qui caractérise essentiellement l'œuvre de Jésus et de ses disciples. Cette méthode révolutionnaire, si puissante, si féconde, c'est celle que le présent écrit a voulu mettre en lumière, la séparation du spirituel et du temporel dans le but d'affranchir l'homme de tous les genres de servitude, et, comme moyen d'atteindre ce but, la création de l'universelle société des esprits en dehors des sociétés politiques et des gouvernements humains.

§ 2. — Conclusion. — Séparation du spirituel et du temporel.

L'histoire, un jour, dégagée des nuages de notre époque de transition, rendra cette vérité éclatante : que l'établissement de l'Église, indépendamment de sa portée purement religieuse, a été la réalisation de la grande méthode révolutionnaire destinée à renouveler le monde. Quant à nous, dès à présent, notre conviction est entière. Nous soutenons qu'on aura beau voir le christianisme de haut, en embrasser toutes les parties, on n'en pourra saisir le caractère général et l'idée libératrice, tant qu'on ne comprendra pas ce qu'il y a de merveilleusement fécond dans son principe fondamental de la séparation du spirituel et du temporel.

Hors de ce principe, tout est inintelligible dans l'œuvre évangélique : et l'établissement de l'Église, et la révolution sociale chrétienne, et le mouvement tout entier de la civilisation.

Avec ce principe, les contradictions apparentes disparaissent, tout se tient, tour s'harmonise, et dès lors tout s'explique : l'abstention du Christ dans les choses temporelles, que les mystiques ont faussement considérée comme une indifférence systématique pour la prospérité des sociétés humaines, et qui n'était que l'incompétence politique du sacerdoce spirituel; l'instinct des premiers chrétiens qui les poussait à réaliser entre eux immédiatement, et au même titre qu'ils fondaient l'Église, la parfaite *société temporelle* sur la base de la fraternité évangélique. Ce n'est que plus tard que les chrétiens devaient comprendre que les deux œuvres, religieuse et sociale, étaient distinctes, quoique découlant de la même donnée supérieure : la liberté humaine et la fraternité des hommes dans le Christ.

Quand la critique de son côté et le clergé du sien auront saisi ce point culminant de l'idée messianique, les préventions et les malentendus seront bien près de se dissiper dans la pleine lumière de l'Évangile. De ces hauteurs sereines, tout le plan providentiel apparaîtra dans sa simplicité et son unité. Les déviations accidentelles, les alliances iniques, les combinaisons artifi-

cielles, même les longues défaillances de quelques siècles qui sont comme un jour dans la durée de l'humanité, s'effaceront au regard : et les guerres fratricides entre les chrétiens, et les institutions persécutrices au nom du pacifique Jésus, et les entreprises théocratiques, et la royauté pontificale, et les religions de l'État, et les concordats de toute nuance, tous ces restes enfin du monde païen et barbare.

Sous la trame compliquée des événements historiques, on verra se dérouler parallèlement, toujours solidaires et jamais confondus, le mouvement religieux et le mouvement social : le mouvement religieux, par la permanence et le développement incessant de la société des esprits; le mouvement social, par l'action profonde des principes évangéliques sur la vie des nations. La loi de l'histoire moderne sera trouvée. Le monde chrétien ne semblera plus soumis à deux forces contraires; il se montrera s'organisant en deux ordres distincts mais non opposés, dominés par le même esprit de liberté.

La critique cessera de définir l'Église par les côtés accessoires qui l'unissaient aux gouvernements, et de la caractériser par les institutions et les pratiques qui l'ont faite, contrairement à son esprit, intolérante et violente pendant des siècles.

L'Église, répudiant ces institutions et ces pratiques, rentrera dans la pureté de son essence spirituelle et dans la vérité de sa mission reli-

gieuse, laissant les sociétés humaines à l'indépendance de leur destinée temporelle.

Les questions de compétence, si longtemps obscurcies, se résoudront d'elles-mêmes, et les causes de conflits seront écartées.

Sans regret pour ses priviléges perdus, tournée vers l'avenir et non vers le passé, l'Église transformera en elle tout ce qui est susceptible d'être transformé, dans sa discipline, dans ses rapports hiérarchiques, dans ses moyens d'action sur les âmes. Alors, comme un navire allégé de tout ce qui alourdissait sa marche, elle s'élèvera au dessus des agitations tumultueuses de ce monde; de ces régions où les orages ne la peuvent atteindre, soutenue par le respect et la confiance des jeunes générations, en harmonie avec le droit moderne, elle repandra les inépuisables trésors de sa doctrine sur les sociétés démocratiques qu'elle a charge de moraliser et d'évangéliser.

Là seulement, dans cet accord que nous appelons de toute l'ardeur de nos vœux, dans cette réconciliation de l'Église et de la Révolution par la liberté, les peuples trouveront les conditions de l'ordre dans le progrès, les gouvernements politiques leur dignité, l'Église sa vraie grandeur et sa légitime influence, la civilisation enfin son caractère suprême, qui ne peut être que le rayonnement de l'esprit chrétien dans l'humanité.

CHAPITRE SUPPLÉMENTAIRE

LA TOLÉRANCE CHEZ LES PEUPLES PAÏENS

I

Les définitions que nous avons données de la vraie liberté, et la restitution que nous avons faite de ses origines chrétiennes, nous permettent d'espérer que le lecteur, se dégageant des préventions qu'ont fait naître les pratiques intolérantes et violentes de l'Église, n'aura rien trouvé de paradoxal dans notre double affirmation : que la vraie notion de la liberté fut inconnue aux sociétés païennes; que le Christ la rendit au monde en proclamant le droit de la conscience en face des pouvoirs humains.

Cependant, comme un préjugé sur la prétendue tolérance des anciens s'est accrédité, même chez de graves esprits, tels que Montesquieu, nous croyons utile d'ajouter ici quelques

explications supplémentaires sur la législation religieuse des sociétés païennes.

Il ne faut pas s'étonner, du reste, si les malentendus et les jugements erronés sur ce problème des origines de la révolution libérale ont tant de peine à se dissiper; car, nous l'avons vu, le caractère essentiellement libéral du christianisme ne fut, au début, nettement compris par personne, même par ceux qui étaient les dépositaires et les apôtres de la doctrine libératrice. De telle sorte qu'au nom d'une religion qui n'a d'autre fondement réel, et même de raison d'être que la liberté religieuse, l'état normal des peuples chrétiens a été, pendant quinze siècles, le régime de la plus odieuse intolérance, et que leurs gouvernements ont épuisé tous les genres de persécution.

L'ignorance et le fanatisme des ministres du culte et des gouvernants ont si complétement voilé l'esprit originaire de la rénovation évangélique, qu'on a fini par se persuader que, pour retrouver des traces de tolérance et de liberté, il fallait remonter jusqu'au monde païen.

Ce qui a aussi contribué à entretenir le malentendu et à rendre, aujourd'hui encore, la langue politique très confuse, c'est qu'on a perdu de vue que le mot liberté, chez les peuples anciens, avait une signification bien différente de celle qu'il a prise chez les peuples modernes.

Quelques formules précises et quelques détails

historiques suffiront pour écarter les définitions vagues et équivoques qui servent de base à l'argumentation des adversaires du christianisme; ainsi sera mis en évidence le point essentiel qui distingue le monde ancien du monde moderne, et qui fait la supériorité du second sur le premier.

II

Dans les sociétés païennes, nous l'avons déjà constaté, tout l'homme était dans le citoyen, c'est à dire que l'individu avec tous les éléments qui constituent la créature humaine appartenait d'une manière absolue et indivisible au groupe social formant une nation; on ne soupçonnait même point qu'il y eût en lui un élément supérieur par lequel il pût échapper à cette absorption sociale, et se mettre librement et selon ses inspirations personnelles en rapport avec les choses surnaturelles, avec Dieu. On ne concevait de sentiment religieux que celui qui se confondait avec le sentiment national, et le citoyen ne devait pas avoir d'autres dieux que ceux de la patrie.

Le culte fut partout si étroitement lié à la constitution nationale de chaque peuple, et les cérémonies religieuses se mêlèrent si intimement à tous les actes de la vie publique, que le citoyen était tenu de se conformer aux pres-

criptions de ce culte national, au même titre qu'il se conformait aux lois civiles proprement dites.

Assurément, il y eut dans le monde païen des différences dans le mode d'après lequel s'opérait cette fusion de l'élément religieux et de l'élément civil; et, selon le génie des nations diverses, ce fut la religion qui domina la politique ou la politique qui domina la religion. Ainsi dans tout l'Orient, l'État fut fait pour la religion : « L'idée de la religion est comme l'idée centrale de l'Orient; art, État, industrie, tout s'est formé autour de la religion, pour la religion, par la religion... L'État est une théocratie avouée : toutes les lois civiles et politiques sont en même temps des lois religieuses; et l'industrie est si bien au service ou sous la domination de la religion, que les codes à la fois politiques et religieux lui tracent d'avance et ses procédés et ses limites (1).

Il en fut autrement à Rome : les législateurs romains firent la religion pour l'État : « Romulus, Tatius, Numa, asservirent les dieux à la politique (2). » La même idée se trouve au fond des constitutions de la Grèce. C'est pourquoi en Grèce et à Rome la société civile fut progressive, tandis qu'en Orient elle resta immobile.

(1) VICTOR COUSIN, *Introduction à l'histoire de la philosophie*, pag. 36.

(2) MONTESQUIEU, *Grandeur et Décadence*, pag. 241.

Mais quel que soit, à l'origine, le rôle de subordination ou de suprématie de la religion par rapport à la politique; que la suprême autorité religieuse soit confondue dans les mêmes mains que la souveraineté politique, comme en Perse où le roi est le chef de la religion, et en Chine, où l'empereur est le souverain pontife (1), ou que les deux pouvoirs soient, comme en Grèce, exercés par des personnes distinctes; que les prêtres forment, comme en Égypte, un corps à part entretenu aux dépens du public (2), et le premier corps de l'État; ou bien qu'ils soient entre eux sans lien de corporation, comme en Grèce et à Rome, partout le ministère sacerdotal n'en est pas moins une *fonction nationale*.

En Égypte, les prêtres formaient le conseil du souverain; et celui-ci devait être tiré de leur corps, ou s'y faire agréger dès qu'il était sur le trône (3). A Athènes, les neuf archontes, ou premiers magistrats de la république, étaient chargés de veiller au maintien du culte public et de présider aux cérémonies religieuses; le second de ces magistrats, appelé roi, présidait aux sacrifices publics et jugeait les contestations qui s'élevaient dans les familles sacerdotales au sujet de quelque prêtrise vacante.

(1) MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, liv. XXV, chap. VIII.
(2) IDEM, *Grandeur et Décadence*, pag. 254.
(3) PLATON, *Politique*, t. II, pag. 290.

Il y avait à Rome le collége des pontifes; le chef des pontifes s'appelait souverain pontife, à cause de l'autorité presque souveraine qu'il exerçait dans la République, par les liaisons qu'avait la religion avec la police de l'État (1). Les attributions des prêtres étaient très nombreuses et très variées, et touchaient à tous les actes de la vie publique et de la vie privée des Romains; aussi leurs lois, comme celles des Grecs, réglaient-elles avec un soin minutieux toutes les choses du culte : cérémonies religieuses, jeux publics, célébration des fêtes, repos aux jours fériés, choix des victimes.

Les simples prêtres, les flamines, les pontifes, ne pouvaient s'écarter des limites de leurs fonctions légales; les augures, interprètes de Jupiter, suivaient des règles fixes pour l'interprétation des présages et des auspices; il en était de même des fesciaux, interprètes du droit de la guerre. On peut même dire qu'en réalité la prêtrise était une charge civile : « les dignités d'augure, de grand pontife, étaient des magistratures; ceux qui en étaient revêtus étaient membres du sénat, et par conséquent n'avaient pas des intérêts différents de ceux de ce corps (2). »

Sans compter toutes ces précautions de la loi,

(1) Cicéron, *Traité des lois, et remarques*, pag. 196.

(2) Montesquieu, *Grandeur et Décadence*, pag. 254.

les magistrats civils étaient chargés d'exercer une vigilance attentive sur le culte public : « Dans notre ville, les rois et les magistrats qui leur ont succédé, ont toujours eu un double caractère, et ont gouverné l'État sous les auspices de la religion (1). » « Les rois de Rome, dit à son tour Montesquieu, avaient une espèce de sacerdoce : il y avait de certaines cérémonies qui ne pouvaient être faites que par eux. » Une fois les rois chassés, on établit « un magistrat, appelé *rex sacrorum*, qui, dans les sacrifices, faisait les fonctions des anciens rois (2). » « Les duumvirs avaient la direction des choses sacrées ; les quimdécemvirs avaient soin des cérémonies de la religion, gardaient les livres des sybilles, »... « de manière que toutes les cérémonies religieuses passaient par les mains des magistrats (3). »

III

L'histoire de tous les peuples antiques nous montre la même sollicitude du législateur pour régler tout ce qui appartient au culte national.

Quelle que soit d'ailleurs l'organisation du corps sacerdotal et quelque part qui soit faite

(1) CICÉRON, *de Divinatione*, lib. I, c. 40.
(2) MONTESQUIEU, *Grandeur et Décadence*, pag. 255.
(3) IDEM, *ibid.*

aux magistrats civils dans le gouvernement des choses religieuses, il est un point où toutes les sociétés païennes se rencontrent, c'est qu'une fois la constitution réglée et les lois du culte établies, le citoyen ne peut avoir une autre religion que celle de la patrie.

Tout le culte public de la Grèce était prescrit par une loi fondamentale : « Honorez en public et en particulier *les dieux et les héros du pays*. Que chacun leur offre tous les ans, suivant ses facultés, et suivant les rites établis, les prémices de ses moissons (1). »

Ces dieux et ces héros n'étaient pas laissés au choix de chaque citoyen; ils avaient été l'objet d'une sorte d'adoption nationale. Il est vrai que primitivement les Grecs composèrent leur Olympe au moyen d'emprunts faits à divers peuples : leurs douze principales divinités leur vinrent d'Égypte (2); quelques autres de Lybie et d'ailleurs (3); mais une fois cette adoption accomplie, elle fut pour tous une chose sacrée.

La législation romaine reposait sur le même principe d'un culte unique et national. On veillait avec un soin jaloux à ce que rien n'y fût changé. Les Romains perfectionnaient leur législation civile; mais ils voulaient que les insti-

(1) PORPHYRE, *De Abstin.*, lib. IV, § 22.
(2) HÉRODOTE, liv. II, chap. IV.
(3) IDEM, liv. II, chap. L.

tutions divines restassent toujours les mêmes, parce qu'elles doivent être « immuables comme les Dieux (1). » Aussi, après la mort de Numa, on brûla ses écrits qui renfermaient quelques changements aux cérémonies (2). Dans le même but d'empêcher les innovations, les livres sybillins étaient enfermés, et toute interprétation était défendue (3).

Cicéron, qui cependant parle en termes très élevés des lois par rapport à leur origine supérieure et divine, ne semble pas comprendre autre chose qu'une religion de la patrie. Parmi les lois essentielles d'un peuple, il pose celle-ci : « Que personne n'ait de dieux à part, soit nouveaux, soit étrangers, pour leur rendre un culte en particulier, à moins qu'ils n'aient été *authentiquement reconnus* (4). »

Tout est là pour les juristes païens; il faut que les dieux aient été *authentiquement reconnus*, c'est à dire que la loi du pays ait fait de telle divinité une divinité nationale. La législation des divers peuples pourra être plus ou moins exclusive, plus ou moins large quant à l'admission des divinités étrangères, mais chez tous, il faudra, nous le répétons, une adoption nationale pour qu'un dieu puisse recevoir un culte public.

(1) MONTESQUIEU, *Grandeur et Décadence*, pag. 242.
(2) IDEM, *ibid.*
(3) IDEM, *ibid.*, pag. 243.
(4) CICÉRON, *Traité des lois*, pag. 83.

IV

Ce régime, commun à tous les peuples, était sanctionné par les peines les plus sévères.

En Grèce, il était défendu, *sous peine de mort*, d'admettre des cultes étrangers sans un décret de l'aréopage, sollicité par les orateurs publics. Le second des archontes était chargé de poursuivre les *délits contre la religion*. Et, sous ce rapport, la sollicitude des magistrats s'étendait même aux choses d'un intérêt très secondaire. Comme les prêtres pouvaient diriger les sacrifices des particuliers, si dans ces actes de piété, purement privés, ils transgressaient *les lois établies*, ils étaient traduits en justice. Ainsi on lit dans Démosthènes que, de son temps, le grand prêtre de Cérès fut puni par ordre du gouvernement, pour avoir violé ces lois dans des articles qui paraissaient être sans importance.

A Rome également les prescriptions religieuses de la loi étaient accompagnées des peines les plus rigoureuses. « Je ne crois pas, dit Cicéron, qu'on puisse rien opposer de raisonnable aux châtiments que la loi ordonne contre ceux qui violent les droits sacrés de la religion (1). » Le prêtre public devait *noter d'infamie et d'impiété* ceux qui auraient la hardiesse d'introduire de

(1) CICÉRON, *Traité des lois*, pag. 102.

nouveaux cultes (1). Les augures devaient dénoncer et déclarer nul et comme non avenu tout ce qui avait été fait contre le droit, les auspices et les règles ; et Cicéron trouvait tout naturel que celui qui ne se soumettait pas à cette déclaration, subît la peine de mort (2). « Au reste, ajoutait-il, la tolérance des dieux, soit nouveaux, soit étrangers, et des cérémonies inconnues, qui ne sont avoués ni des prêtres *ni du sénat*, ne produit que la confusion dans les religions (3). »

Malgré ces témoignages de l'histoire, on a souvent parlé de la prétendue tolérance religieuse des peuples païens, particulièrement des Grecs et des Romains.

Il est vrai qu'en Grèce l'aréopage se relâcha peu à peu de sa sévérité, et que des dieux nouveaux s'introduisirent dans le pays. Les Romains, oubliant les intentions de Romulus et de ses successeurs, finirent par donner une hospitalité plus large encore aux divinités étrangères. Mais on s'est mépris singulièrement sur la portée de ces faciles additions à la liste des divinités légales, que Montesquieu lui-même a très mal à propos confondues avec le véritable esprit de tolérance. Après avoir essayé d'expli-

(1) Cicéron, *Traité des lois*, pag. 99.
(2) Idem, *ibid.*, pag. 85.
(3) Idem, *ibid.*, pag. 89.

quer la prétendue tolérance des païens par le dogme de l'*âme du monde*, lequel, faisant de chaque partie de l'univers comme un membre vivant où cette âme était présente, devait conduire indifféremment au culte de toutes ces parties personnifiées et divinisées par l'imagination des divers peuples, l'auteur de l'*Esprit des lois* termine son apologie de la douceur qui régnait dans le monde païen, par ces paroles : « Les hérésies, les guerres et les disputes de religion y étaient inconnues; *pourvu qu'on allât adorer au temple*, chaque citoyen était grand pontife dans sa famille (1). »

Ce « *pourvu qu'on allât adorer au temple* » est merveilleux, quand il s'agit d'établir l'absolue tolérance des païens ! Montesquieu, sur ce point, n'est pas allé suffisamment au fond des choses.

V

Le principe qui servait de base à toute organisation sociale dans le monde païen, étant le polythéisme, chaque peuple pouvait choisir ses dieux nationaux. Or ce choix n'était en aucune sorte la négation des divinités adoptées par les autres nations. Pourvu que le culte national fût respecté et rigoureusement observé, peu importait qu'à côté de ces manifestations nationales,

(1) MONTESQUIEU, *Grandeur et Décadence*, pag. 251 et 252.

des hommages fussent également rendus à d'autres dieux, adoptés par d'autres peuples, mais dont l'existence simultanée ne portait nulle atteinte à l'existence des premiers.

D'ailleurs les Romains, profonds politiques en toute chose, eurent l'habileté de considérer autant que possible les dieux des peuples vaincus comme étant les mêmes, sous d'autres noms, que leurs propres dieux nationaux; il devait être bien rare que ces divinités étrangères ne se confondissent pas, par quelques points de ressemblance, avec les divinités de Rome; ce qui diminuait singulièrement les inconvénients de ces adoptions successives.

Du reste, il ne faudrait pas trop s'exagérer, même cette tolérance relative; quand les Romains avaient quelque raison de considérer comme dangereuse l'intrusion de quelques divinités étangères, ils savaient bien les proscrire : « Aristophane, le poète le plus enjoué de l'ancienne comédie, fait si peu de quartier aux dieux nouveaux et aux veilles nocturnes instituées à leur honneur, qu'il nous représente Sabazius, et quelques autres dieux étrangers (que des lois spéciales avaient proscrits) contraints de plier bagage, et de sortir de la ville comme de malheureux bannis (1). »

Les Grecs, moins hospitaliers que les Ro-

(1) Cicéron, *Traité des lois*, pag. 99.

mains envers les divinités étrangères, étaient plus irrévérencieux envers leurs dieux nationaux. Leurs poètes, leurs philosophes, leurs écrivains, ne se gênaient pas pour composer toutes sortes d'histoires fabuleuses sur l'origine des dieux, sur leur nature, et même pour plaisanter sur les actions qu'on leur attribue.

Mais, en y regardant de près, on voit que ces licences, inévitables chez ce peuple léger, ne pouvaient avoir grand danger. Les traditions ne donnaient-elles pas elles-mêmes les explications les plus bizarres et les plus variées sur l'origine des dieux et sur leur nature? Quelques détails nouveaux devaient être de nulle conséquence aux yeux de la foule; d'ailleurs, comme il était convenu que les dieux avaient leurs faiblesses, leurs passions, leurs rivalités, leurs haines réciproques, leur existence enfin, aussi agitée que celle des créatures mortelles, personne ne se scandalisait de voir critiquer leurs actes.

VI

Il en était tout autrement quand l'existence même des dieux était mise en doute; là se retrouve l'esprit véritable de toutes les législations antiques; là se pose la question de la tolérance chez les peuples païens. Or, sur ce point, ils furent également inébranlables; ni leurs lois, ni

leurs mœurs ne firent jamais de concessions. C'est que nier leurs dieux, c'était renier la patrie, c'était renverser de fond en comble tout l'ordre social.

À Athènes, quand un fait de cette nature se produisait, les magistrats étaient impitoyables; et, dans ce cas, tout citoyen pouvait se porter accusateur et dénoncer le coupable devant le tribunal des archontes, qui introduisait la cause à la cour des héliastes. Le même intérêt de conservation du culte national avait dicté les peines les plus sévères contre ceux qui avaient révélé les mystères.

Le poète Eschyle, accusé d'avoir, dans une de ses tragédies, révélé la doctrine des mystères, eut grand peine à se faire acquitter; le peuple, comptant sur sa condamnation, attendait que la sentence fût rendue pour le lapider.

Diagoras de Mélos, pour le même crime, et aussi pour avoir nié l'existence des dieux, fut condamné à mort. Il en fut de même de Protagoras qui avait écrit : « Je ne sais s'il y a des dieux ou s'il n'y en a point. » « Prodicus de Céos fut condamné à boire la ciguë, pour avoir avancé que les hommes avaient mis au rang des dieux les êtres dont ils retiraient de l'utilité, tels que le soleil, la lune, les fontaines, etc. (1). »

(1) CICÉRON, *de la Nature des dieux*, liv. I, chap. XLII.

Le sacrilége était aussi frappé des peines les plus sévères. Alcibiade fut proscrit et maudit sous l'accusation d'avoir célébré les mystères de Cérès dans des maisons particulières. En ce point, les fautes les plus légères entraînaient de terribles conséquences : on vit des exécutions capitales pour un arbrisseau coupé dans un bois sacré, pour la mort d'un oiseau consacré à Esculape; un jeune enfant, qui avait ramassé une feuille d'or tombée de la couronne de Diane, fut mis à mort.

Ce qu'il importe enfin de ne pas oublier, c'est qu'aux yeux des païens, le dogme de l'unité divine équivalait à l'athéisme, puisqu'il impliquait la négation de leurs divinités nationales; de toutes les doctrines, c'était la plus subversive de leur ordre social. Aussi la proscrivaient-ils avec la même sévérité que l'athéisme proprement dit : Anaxagore, qui admettait une intelligence suprême, ne put être sauvé que par le crédit et les larmes de son ami Périclès; sans quoi, il allait être condamné et lapidé comme athée. Tout le monde connaît la mort de Socrate.

Les Romains, si disposés à peupler indéfiniment leur olympe, ne firent jamais grâce au Dieu unique. C'est pourquoi ils proscrivirent avec tant de persévérance la religion juive, puis celle du Christ.

Les empereurs romains eurent tout intérêt à maintenir ce système; aux considérations d'or-

dre social qui tenaient à l'esprit même de la constitution nationale, s'ajoutaient pour eux des motifs personnels d'hostilité contre ce dogme de l'unité divine : ayant absorbé tous les pouvoirs dans ses mains, l'empereur était en même temps le grand-pontife; par suite, tout crime commis envers sa personne, même la plus légère désobéissance, devint un sacrilége. Bientôt même, s'enivrant de leur toute-puissance, les empereurs en vinrent à se faire rendre les honneurs divins, même de leur vivant.

Certes, tous ne devaient pas prendre au sérieux ces cérémonies destinées à abuser la foule; et l'on ne peut expliquer certains de leurs actes que par la folie ou par une passion aveugle exaltée jusqu'au délire: tels que l'exemple de Caligula se faisant adorer et ordonnant que sa statue fût placée dans le temple de Jérusalem, puis, après la mort de son infâme sœur Drusille, faisant mettre celle-ci au rang des Dieux; et l'exemple d'Adrien élevant des statues à son favori Antinoüs. Mais le fait en lui-même d'un empereur ou d'une créature quelconque mise au rang des dieux n'était pas une monstruosité aux yeux des Romains. Aussi, après la mort d'Auguste, suffit-il, pour lui faire rendre les honneurs divins, que sa veuve Livie trouvât un sénateur du nom de Numérius Atticus qui, moyennant une somme d'argent, jura qu'il avait vu l'âme d'Auguste monter au ciel; de même

que Proculus avait vu monter au ciel l'âme de Romulus. Cette cérémonie se renouvela à la mort de chaque empereur, sous le nom fameux de l'apothéose, et la mise en scène se terminait par l'ascension d'un aigle qui était censé emporter au ciel l'âme de l'empereur.

VII

On comprend qu'une société où les grands de la terre avaient le privilége de se distinguer du vulgaire au point de prendre rang parmi les immortels, ne pouvait avoir de place pour cette religion du Christ qui, après avoir chassé du ciel le troupeau des divinités mythologiques, proclamait l'humanité tout entière une seule et même famille de frères sous la loi d'un dieu unique ou plutôt d'un père commun. La tolérance, si vantée et si mal comprise du peuple romain, trouvait ici sa pierre d'achoppement. Les apôtres du dieu unique furent violemment repoussés; et c'était logique.

Tous les peuples païens usèrent des mêmes rigueurs envers les chrétiens, même les peuples de l'extrême Orient, tels que les Japonais, les Siamois, les Kalmouks, lesquels, ainsi que Montesquieu en fait la remarque, poussaient la tolérance ou plutôt l'insouciance en matière religieuse, jusqu'à croire toutes les religions en

elles-mêmes indifférentes (1). Il faut dire que Montesquieu ajoute : « Ce n'est que comme changement dans le gouvernement qu'ils craignent l'établissement d'une autre religion. »

Tout est dans cette observation dont l'illustre auteur n'a pas vu toute la portée. La vraie raison de cette hostilité instinctive et universelle du monde païen contre la religion du Christ, c'est que cette religion venait accomplir la plus profonde des révolutions en changeant radicalement la notion des droits de l'individu dans le corps social. A ce compte, elle ne relevait pas seulement l'individu écrasé sous le despotisme des empereurs romains; elle bouleversait tout l'ordre social antique, où, même les peuples appelés libres ne connaissaient ni la vraie liberté politique, ni la vraie liberté sociale.

Après les explications qui précèdent, on comprendra mieux ce que nous avons entendu dire par ces mots écrits au début de ce chapitre : « Dans les sociétés païennes, tout l'homme était dans le citoyen. » Au point de vue du droit antique, l'être humain, pris en lui-même, avec sa valeur native, avec des droits venant de sa nature, était comme n'existant pas; on n'avait nulle idée de ce que la Révolution française a appelé *les droits de l'homme*. On ne connaissait que l'*être social*, c'est à dire le *personnage juri-*

(1) MONTESQUIEU, *Esprit des lois*. liv. XXV, chap. XV.

dique faisant partie d'un corps national où la loi lui assignait son rang et déterminait son rôle; personnage de convention sous lequel disparaissait entièrement l'être primordial, et qui n'avait de valeur, de dignité, et pour ainsi dire de raison d'être qu'en vertu de cette création nationale.

Or, la loi, qui n'était en réalité que l'intérêt du plus fort déguisé sous le nom de raison juridique, ne se contentait pas de définir et de classer les citoyens, elle en déterminait le nombre. En dehors de ce petit cercle d'individus ayant une existence légale, tout le reste était comme n'étant pas; dans cette foule d'exclus, l'homme perdait même son nom, il était une chose. Pour ceux-là, il ne pouvait être question de liberté à aucun titre.

Mais les citoyens eux-mêmes, tenant tous leurs droits de la loi, ne pouvant se livrer aux divers objets de l'activité humaine, industrie, négoce, arts de toute sorte, que dans la mesure et selon le rang que leur avait attribués l'organisation de leur pays, ne possédaient pas la véritable liberté sociale. La liberté proprement dite était tellement incompatible avec ce régime, que pour en conserver le mot, il avait fallu en dénaturer le sens. Ce qu'on s'habitua à appeler la liberté n'était autre chose que la part que prenait le citoyen à l'exercice de la souveraineté politique. Quand la souveraineté, au lieu de résider dans

une seule personne ou dans quelques-unes, résidait dans tous les membres de la cité, comme à Athènes, ou comme à Rome après l'expulsion des rois, l'État était appelé un État libre. Contribuer à faire la loi, c'était être un citoyen libre. Telle était la plus haute et la seule conception de la liberté dans le monde païen.

VIII

Quant à croire qu'il y eût dans l'homme quelque élément que la loi ne pût atteindre, en d'autres termes que, si l'homme, par un côté de sa nature appartient à la société temporelle, par un autre côté, le plus noble de son être, il s'appartient à lui-même et ne relève que de sa conscience, le paganisme ne s'éleva jamais à une pareille notion. On a vu que, bien loin de faire du sentiment religieux un objet sacré et inaccessible à la loi humaine, le droit national s'en emparait pour le dominer et le régler, au même titre qu'il réglait les intérêts de l'ordre politique. L'idée du droit intime de la conscience n'est apparue dans le monde qu'avec le christianisme; et il a fallu dix-huit siècles pour qu'elle s'en dégageât dans sa simplicité et sa plénitude.

Cette grande révolution libérale était tout entière dans cette parole de Jésus-Christ : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu

ce qui est à Dieu. » Mais, à l'origine, on n'en saisit pas la portée radicale; on ne la comprit, nous l'avons montré, que dans le sens de la distinction et de l'indépendance respective des deux pouvoirs.

C'était déjà une innovation d'une importance considérable, qu'à côté de la société temporelle, fût créée une société religieuse distincte où les hommes entraient par une adhésion volontaire et où les lois humaines ne pouvaient plus les atteindre pour ce qui était de leurs croyances religieuses. Mais, habitué qu'on était aux régimes païens où la politique et la religion avaient été si intimement unis, on ne sut pas voir que cette révolution impliquait non seulement l'indépendance de l'autorité nouvellement instituée, mais aussi et surtout l'indépendance absolue de l'individu, vis-à-vis de tout pouvoir, en matière religieuse, en un mot, que l'homme, sur ce point, relevait, non de la société, non d'un droit national quelconque, mais de sa conscience.

Aussi, quand les gouvernements cessèrent de persécuter les apôtres de la nouvelle religion, et que les princes se convertirent au christianisme, les deux pouvoirs s'empressèrent-ils de faire alliance; et, dans cette alliance, ni les princes, ni les chefs de l'Église ne s'inquiétèrent des droits de la conscience individuelle à sauvegarder. Les uns et les autres ne songèrent qu'à

remplacer dans l'État l'ancien culte par le nouveau, les premiers pour en faire un instrument de domination politique, les seconds pour lui donner, par l'appui du bras séculier, une puissance et un prestige de plus sur les masses.

Les évêques qui avaient tant parlé de la liberté des âmes pendant la période des persécutions, montraient maintenant qu'ils n'entendaient cette liberté que dans le sens du pouvoir qui leur avait été conféré de commander aux consciences; ce pouvoir, ils continuèrent à le maintenir énergiquement vis-à-vis des gouvernements humains. S'ils se concertèrent avec les princes pour écraser l'individu sous le double despotisme de l'Église et de l'État, dans le double but, pensaient-ils, de servir à la fois les intérêts de la religion et ceux de l'ordre social, ce fut toujours à la condition qu'eux seuls auraient le droit de définir les vérités religieuses, les princes se bornant à recevoir de leurs mains ces vérités, pour les faire régner dans leurs États respectifs.

Si donc nous avons dû rappeler que, par le fait même de son existence comme société spirituelle indépendante, l'Église a sauvegardé le principe essentiellement chrétien de l'incompétence religieuse des pouvoirs humains, nous n'oublions pas qu'en mettant sa doctrine sous la protection du glaive temporel, elle a rendu illusoire à l'égard de l'individu la révolution libérale de

l'Évangile. Ses pratiques violentes, systématisées comme sa vaste et savante organisation unitaire, font de son passé une histoire si lugubre, que l'esprit, troublé par cette sinistre vision, se prend à regretter les simulacres de libertés païennes.

Mais l'histoire impartiale a précisément pour mission de chercher d'un regard serein la réalité sous les apparences, même sous les apparences accusatrices. Tout en flagellant de ses jugements sévères les hommes qui, par de détestables sophismes, ont fait tourner une doctrine de paix et de liberté en instrument de guerre et de despotisme, elle sait dégager les principes des pratiques abusives et funestes dont ils ont été, non la cause, mais le prétexte, et restituer à chaque institution son esprit véritable et sa réelle influence sur l'ensemble des événements humains.

Nous croyons être resté dans ces conditions d'impartialité et de sérénité intellectuelle quand nous avons mis en regard le monde païen et le monde chrétien. Laissant au clergé l'entière responsabilité de ses actes, et remontant aux vraies sources de la civilisation moderne, nous n'avons pu les trouver ailleurs que dans l'esprit du christianisme et dans la fondation de l'Église, qui en est l'expression vivante. Car c'est l'esprit chrétien qui a soustrait la conscience humaine à l'intolérance organique des gouvernements païens, et c'est la création de la société univer-

selle des esprits qui a mis fin au régime anti-libéral des religions nationales : révolution immense d'où devaient découler nos plus précieuses libertés.

PROTESTATION

AU SUJET DES DERNIÈRES EXÉCUTIONS ROMAINES

—

Au moment où ce livre allait paraître, l'échafaud se dressait à Rome; deux têtes tombaient au nom de la justice temporelle de la papauté : lamentable réponse à notre vœu de réconciliation universelle dans l'esprit chrétien de tolérance et de liberté !

Cette nouvelle a causé une sorte de stupeur en même temps que d'indignation profonde.

Ce n'est pas assez des circonstances qui ont précédé et accompagné l'exécution : la longue attente des condamnés, le jeune âge et la lointaine complicité de l'un d'eux, les signes favorables auxquels s'était attachée la pitié publique, ce n'est pas assez de ces circonstances aggravantes pour expliquer cette unanime réprobation.

Frappées par les puissances humaines, les deux victimes n'eussent été qu'un tribut de plus à cette terrible loi de la défense sociale, que tant d'esprits considèrent encore comme une dure mais impérieuse nécessité; et nous tous, les adversaires absolus de la peine de mort, nous n'eussions fait que reproduire notre incessante et générale protestation.

Mais, dans le sentiment public, l'horreur ne se fût pas jointe à la pitié.

Ce drame lugubre accompli à Rome; ce sang versé au centre du monde chrétien; cet arrêt de mort, rendu par le représentant de la libre et pacifique société des âmes; ce glaive remis au bourreau par le vicaire de Jésus désarmé; l'homme de la prière miséricordieuse et clémente, consacré pour absoudre et pour bénir, se faisant l'exécuteur de la justice, nous allions dire des vengeances sociales; ce vieillard, vénérable même aux yeux des ennemis de sa foi, agenouillé, dans le recueillement et dans les larmes, pour demander au ciel qu'il lui dicte sa terrible sentence, comme si le Dieu de l'Évangile avait promis d'inspirer le prince ainsi qu'il inspire le pontife... ce mélange monstrueux des choses saintes et de la politique humaine, voilà ce qui soulève et révolte la conscience universelle.

Devant ce sombre spectacle, on se demande, consterné, par quel prodige d'aveuglement se

perpétue une institution qui semble ne se tenir debout que pour confondre la raison, pour être l'outrageant paradoxe de l'histoire et la contradiction dérisoire du génie chrétien.

Faut-il s'étonner que le monde civilisé ne reconnaisse plus les successeurs des apôtres dans cette Rome où vos anathèmes sont mis sous la sauvegarde des moyens qui caractérisent les sociétés non renouvelées par l'Évangile : la guerre et l'échafaud !

Tandis que le mot de paix est sur toutes les lèvres, que les peuples, malgré leurs armements formidables, montrent une aversion chaque jour plus marquée pour la guerre, que partout de grandes ligues se forment, généreuse conspiration de tous les nobles cœurs contre cet horrible fléau, la honte des nations chrétiennes, c'est à Rome, pour la défense de votre royauté humaine, que l'art de la destruction fait l'essai de ses inventions meurtrières. Ce n'est plus la croix qui opère des miracles de charité ; c'est le fusil perfectionné qui fait merveille !

Tandis que cette redoutable question de la peine de mort commence à troubler la conscience des peuples, et que les mœurs adoucies tendent à arracher ce moyen extrême des mains des puissances temporelles ; tandis que déjà quelques États, même à vos portes, ont renoncé depuis longtemps à en faire usage, vous, prêtre de Jésus-Christ, vous, première victime de tra-

ditions déplorables,.vous mettez le dernier mot de votre politique dans l'œuvre du bourreau!

N'est-ce pas assez que les sociétés humaines, pour se conserver et fonctionner, soient forcées de recourir aux sanctions matérielles, et qu'il faille l'action lente et douloureuse du temps pour atténuer peu à peu ces moyens en les rendant de moins en moins nécessaires?

Pourquoi perpétuer, à côté de votre saint ministère, une situation qui vous crée les cruelles obligations des pouvoirs politiques? Comment ne voyez-vous pas qu'en vous instituant le chef de l'universelle société des esprits, le fondateur de l'Église a voulu vous placer en dehors de toute destinée nationale, afin que, durant l'évolution progressive et laborieuse de ces groupes sociaux, vous, étranger à leurs vicissitudes et à leurs passions, vous pussiez leur rappeler à toute heure et avec autorité les principes absolus de l'éternelle justice?

Vous faire les chefs d'un de ces États, c'était rendre impossible cette haute et pacifique tutelle sur les sociétés humaines. Dans votre double et indivisible rôle, le monde ne distingue plus ni le pontife ni le monarque; il voit une souveraineté unique où la parole devient glaive. Et quand le bourreau frappe au nom de l'apôtre, quelle que soit la victime, chaque goutte du sang versé rejaillit sur vous en malédictions dans tout le cours des siècles.

Voilà pourquoi l'histoire des papes-rois est une histoire si poignante. Voilà pourquoi un seul de leurs actes violents et sanglants soulève de plus vives indignations que les actes accumulés de tous les despotismes de la terre. Voilà pourquoi cette persistance de la papauté temporelle à se maintenir par la guerre et par l'échafaud met le deuil dans toutes les âmes vraiment chrétiennes.

Quant à nous, nous resterions inconsolable si nous déposions cette plume sans ajouter une nouvelle protestation à toutes celles que nous avons déjà fait entendre. Et nous sommes sûr de répondre au sentiment d'un grand nombre. En vain la papauté temporelle affecte-t-elle plus que jamais de confondre son droit avec celui de l'Église; l'opinion sait distinguer vos intérêts de votre véritable et sainte mission. Bien loin de partager votre aveuglement, elle le déplore.

Or, la cause de cet aveuglement et de cette opiniâtre résistance, nous allons vous la dire :

Elle n'est ni dans les sophismes qu'on répète autour de vous et dont votre haute raison aurait bientôt fait justice; ni dans le regret de cette puissance temporelle qui est devenue pour vous un intolérable fardeau;

Elle est dans l'inexorable logique d'une situation où, au point de départ, vous avez sacrifié

le principe essentiel de votre mission religieuse. Bien que cette souveraineté temporelle fût un moyen d'emprunt, par conséquent précaire et à tout moment répudiable, par cela seul que vous en avez fait un long usage, vous avez fini par vous y attacher avec la même ténacité qu'aux doctrines mêmes dont vous étiez les dépositaires. Habitués au contact des choses immuables, vous vous êtes crus obligés de défendre avec le même zèle et la même fidélité ce qui n'était qu'une chose contingente.

Et quand le monde vous crie : Mais cette royauté pontificale n'est plus de notre temps; mais elle froisse tous les instincts des peuples civilisés; mais elle est la négation de tout le droit social moderne... vous ne savez trouver que votre réponse invariable : *Ce qui a été doit être;* oubliant que cette réponse n'a de valeur et ne doit tomber de vos lèvres que lorsqu'elle parle des choses immuables et divines.

Voilà ce que nous appelons la logique de votre situation, logique vengeresse qui vous rend solidaires de cette longue suite de pontifes-rois et vous tient attachés à leurs traditions détestables.

Quand donc se trouvera-t-il un pape, tout pénétré de la foi vivante des temps apostoliques, qui, par un acte d'autorité réparatrice, rompra avec ces traditions si contraires à l'esprit de l'Évangile, dégagera le pontife du monarque,

délivrera Rome de la garde des armes temporelles, rendra à l'Italie sa capitale et au monde chrétien le centre vénéré de son unité religieuse? De quelles bénédictions ne serait-il pas l'objet, lorsque, redevenu simplement et saintement le chef de l'Église, il ne ferait plus entendre que des paroles de paix et de liberté!

FIN

TABLE DES MATIÈRES

DEUXIÈME PARTIE

L'ÉGLISE DEVANT LE DROIT MODERNE. — LEUR ANTAGONISME TIENT-IL AU FOND DE LA DOCTRINE (suite)?

LIVRE NEUVIÈME

LA MORALE. — RÔLE DE L'ÉTAT

LIVRE DIXIÈME

OBJECTION RELATIVE A LA RACINE DES POUVOIRS HUMAINS. — LE DROIT NOUVEAU EST-IL LA RÉVOLTE DE L'HOMME CONTRE DIEU?

LIVRE ONZIÈME

OBJECTIONS SE RAPPORTANT AUX DROITS DE LA VÉRITÉ. — QUESTION MAL POSÉE.

TROISIÈME PARTIE

DE LA COMPÉTENCE DE L'ÉGLISE

LIVRE PREMIER

DE LA COMPÉTENCE RESPECTIVE

LIVRE DEUXIÈME

DE LA COMPÉTENCE DIRECTE

LIVRE TROISIÈME

APPLICATION DES RÈGLES DE LA COMPÉTENCE DE L'ÉGLISE A L'ORDRE POLITIQUE.

LIVRE QUATRIÈME

APPLICATION DES RÈGLES DE LA COMPÉTENCE AUX QUESTIONS SCIENTIFIQUES.

QUATRIÈME PARTIE

LE CATHOLICISME EST-IL INCONCILIABLE AVEC LA DÉMOCRATIE ?

LIVRE PREMIER

LA CONSTITUTION DE L'ÉGLISE EST-ELLE ANTIDÉMOCRATIQUE?

LIVRE DEUXIÈME

LA DOCTRINE DE L'ÉGLISE EST-ELLE ANTIDÉMOCRATIQUE?

LIVRE TROISIÈME

LA CRITIQUE EXÉGÉTIQUE MODERNE N'INFIRME PAS NOS CONCLUSIONS GÉNÉRALES

ERRATA

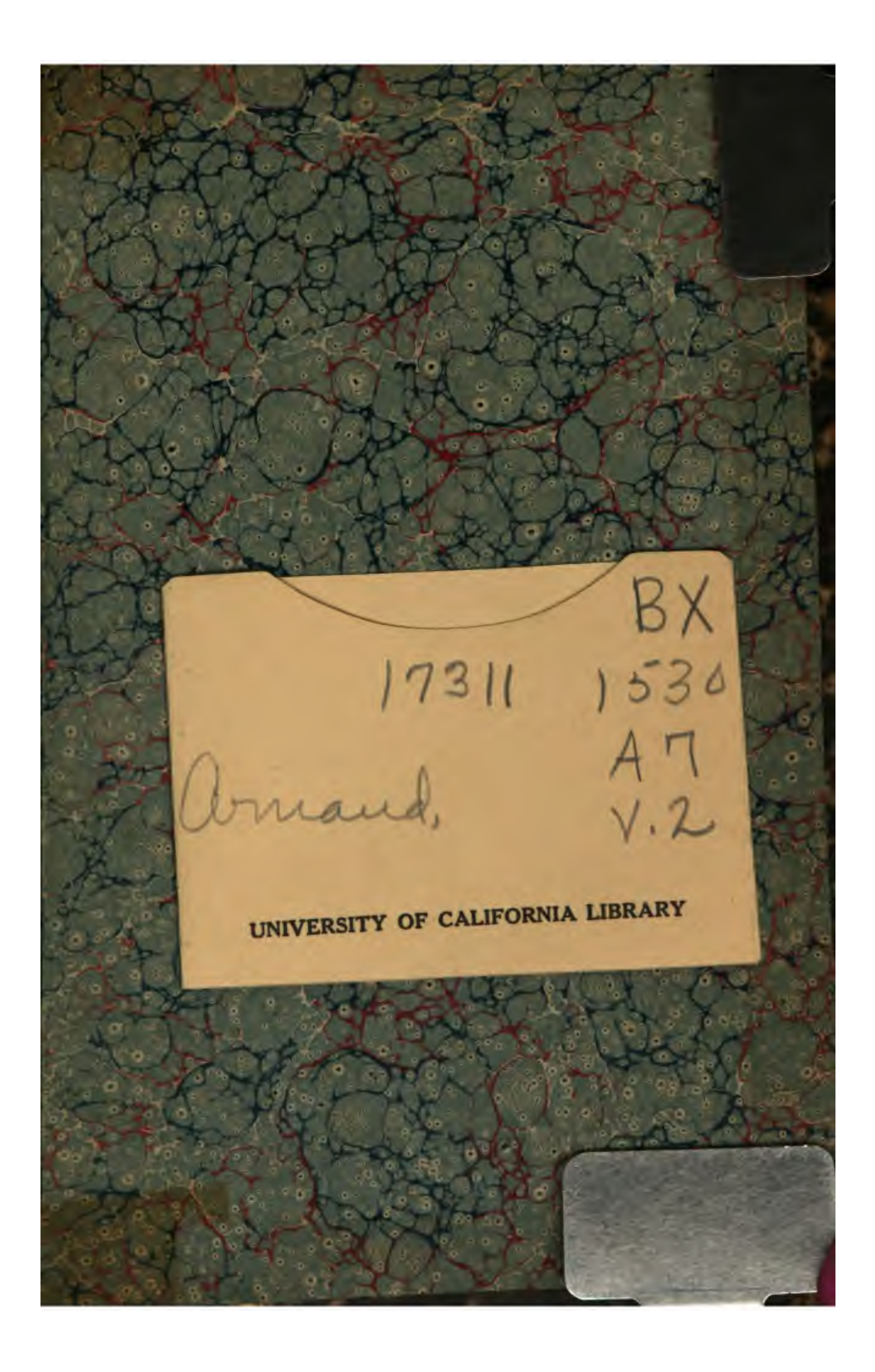
Page 27, ligne 3 du bas, au lieu de : *qu'ils* nient, lisez : qu'elles nient. — Au lieu de : *qu'ils* doivent, lisez : qu'elles doivent.

Page 83, ligne 4, au lieu de : ni *pour* toute autre, lisez : ni par toute autre.

Page 102, ligne 5, mettre une virgule après *d'hommes*.

Page 178, lignes 8 et 9, au lieu de la *pression* publique, lisez : la profession publique.

Page 228, § 4, ligne 3, au lieu de : *forme* le fond, lisez : forment le fond.


BX
17311 1530
A7
Arnaud, V.2
UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

